Javier Hernández-Pacheco

Obras, volumen II

DIE AUFLÖSUNG DES SEINS

Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers



Viena 1983

Dissertationen
der
Universität
Wien 156

Javier Hernández-Pacheco

Die Auflösung des Seins

Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers

VWGÖ

Wien 1983

Portada de la edición original

2ª edición
ISBN: 9781693868474
Independently Published
by Amazon Kindle Direct Publishing
Sevilla, 2019

Original Erste Auflage
(Seitenzahl subscript am Wechselpunkt angegeben):



Approbiert am 18. 12. 1981
Begutachter:
o. Prof. Dr. Johann Mader
Doz. Dr. Helmuth Vetter

Für den Druck abgeändert
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch den Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs auf Antrag der Wiener Katholischen Akademie

Dreifachband
ISBN 3-85369-535-3

Portada: Ángel de la fama, portada del edificio central de la universidad de Sevilla

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Während der Redaktion des Manuskriptes dieser Dissertation sind verschiedene noch unedierte Vorlesungen Martin Heideggers im Rahmen der Gesamtausgabe seines Werkes erschienen. Abgesehen von den Vorlesungen: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* und *Heraklit*, konnten diese Publikationen nicht berücksichtigt werden, ohne die Darstellungsstruktur dieses Manuskripts zu ändern, und wurden nur aus diesem technischen Grund in Erwartung späteren Studiums und eventueller Behandlung außer acht gelassen. Der Charakter dieser Vorlesungen und die Annahme, Heidegger habe schon vorher alles veröffentlicht, was er für das Verständnis seines Denkens als wichtig erachtete, erlauben jedoch zu vermuten, daß diese neuen Erscheinungen die Gültigkeit der hier gezogenen Konklusionen nicht beeinträchtigen werden.

Es war ein Hauptanliegen dieser Arbeit, die Interpretation möglichst nahe dem Heidegger'schen Text folgen zu lassen. Die Fußnoten, die hauptsächlich Referenzen zum Werk Heideggers enthalten, spielen deshalb eine wesentliche Rolle. Hierbei ist jedoch auf ein Problem hinzuweisen: Die eigenartige Darstellungsweise Heideggers erleichtert nicht die Einfügung einzelner Zitate im durchlaufenden Zusammenhang einer Gesamtinterpretation; so ist z.B. die Terminologie keineswegs uniform, und jede Systematizität wird überall absichtlich vermieden. Diese Einfügung der Zitate in den Rahmen einer Erörterung, die im Gegensatz dazu einheitlich sein will und von der Hoffnung getragen wird, eine verständliche Mitteilung über dieses Werk liefern zu können, bedürfte also bei der Verwendung der Texte jeweils einer «Übersetzung» bzw. eines Textkommentars. Dies wäre aber derart langwierig und reiterativ geworden, daß man darauf verzichtet hat. Trotzdem sind, wie ich glaube, die zitierten Texte jeweils Anhaltspunkte für die Entwicklung der Interpretation. Es sei hier jedoch noch gewarnt: sie sind nicht als Untermauerung des Haupttextes gedacht, sondern gleichsam als Ansporn für das Weiterdenken des Lesers. Nur durch dieses Mitdenken anhand

des Heidegger'schen Textes kann also der Zusammenhang zwischen Haupttext und Fußnoten durchgehalten werden. Diesem Mitdenken bleibt aber nicht erspart, sich durch terminologische Unterschiede und kryptische For- /5 mulierungen hindurchschlagen zu müssen, welche aber gerade dieselben Schwierigkeiten sind, die dem Leser bei einer direkten Lektüre des Heidegger'schen Werkes begegnen. Der Ausweis der Interpretation ist also —ich wiederhole: wegen des eigenen Charakters der Darstellung Heidegger— nicht beim einzelnen Zitat zu finden, sondern in der internen Kohärenz der Auslegung und letztlich in der durchdachten Wiederholung eines Denkweges, der sich erst in der direkten Erfahrung seiner Ganzheit eröffnet. Aus dieser Erfahrung und aus der Hoffnung, auf diesem Weg nicht verlorengegangen zu sein, stammt diese Arbeit.

Die Zitate bzw. ihre Referenzen erfolgen bei Fußnoten mit Angabe des Autors, des Titels des Buches oder Aufsatzes und der Seite. Bei Heidegger und im § 1. bei Husserl wird jedoch meistens der Name des Autors nicht angegeben. Es gilt also die Regel: Zitate ohne Name des Autors, d.h. nur mit Werk und Seite angegeben, sind —mit Ausnahme einiger werke Husserls im § 1— von Martin Heidegger. Oft werden diese Daten nicht ausreichen, um die zitierte Arbeit identifizieren bzw. lokalisieren zu können —die dafür notwendigen Angaben (Auflage, Zeitschrift, Erscheinungsjahr, usw.) sind dann beim Quellen- und Literaturverzeichnis zu finden; dieses enthält immer die Auflage, wonach es zitiert wird.

Ich möchte noch auf eine Schwierigkeit hinweisen, die sich aus der Struktur dieser Arbeit ergibt: Es war meine Absicht, die Problematik des Sein-Denkens Zusammenhanges und der daraus entstehenden ontologischen Differenz zu behandeln, diese Behandlung aber so zu entwickeln, daß von ihr aus die Ganzheit des Heidegger'schen Denkens erreicht wird als Entfaltung seiner Position gegenüber dieser konkreten Problematik. Um dies zu erreichen, mußte ich diese Grundthematik eben als Grundlage der dann jeweils behandelten einzelnen Probleme wiederholt in die Argumentation einbeziehen. Die gesamte Darstellung könnte deshalb manchmal reiterativ wirken. Andererseits ist diese Struktur der Darstellung keine willkürliche Entscheidung des Interpreten: sie entspricht dem echten Aufbau des Heidegger'schen Denkens. Deshalb sind die in der Interpretation

vorkommenden Wiederholungen einfach Widerspiegelung dieses Denkens, das sich in der Tat zwar von verschiedenen Perspektiven aus, doch immer rund um ein paar Grundfragen bewegt. /5

EINLEITUNG

Da das Wort «Sein» mit allen seinen Beugungen eben ein Wort ist, das in einem Diskurs eingebettet vorkommt, durch den das Denken zur Sprache kommt, dürfte wohl als gesicherte Tatsache gelten, daß Sein und Denken zusammenhängen. Die Frage nach dem Wie dieses Zusammenhanges ist jedoch zu einer Streitfrage der Philosophiegeschichte geworden. Zunächst scheint sich dieser Zusammenhang als eine Abhängigkeit des Denkens gegenüber dem Sein zu erweisen. Wir sagen also, das Denken beziehe sich auf das Sein. Alles erscheint dabei als sicherer Tatbestand; denn, was könnte sonst das Denken anders als sich zu jenem beziehen, das gedacht wird, insofern es ist? Daß ein Seiendes gedacht wird, heißt demnach einfach, daß das Denken wesentlich in einer Beziehung besteht, zum Sein nämlich, welches den absoluten Referenzpunkt dieses Bezogen-seins des Denkens ausmacht. Daher die metaphysische Grundlegung der Wahrheitsproblematik: auf das Sein bezogen ist das Denken wahr, insofern es das Sein erreicht.

Dieses Schema —im großen und ganzen implizit gehalten— hat über Jahrhunderte, eigentlich bis zur Neuzeit, eine selbstverständliche Gültigkeit genossen. Diese Gültigkeit erscheint aber nicht so unbestreitbar, wenn man die weitere Entwicklung der Philosophiegeschichte betrachtet; in ihr wird nämlich diese Selbstverständlichkeit in der Annahme des vorhin beschriebenen Schemas als die Krönung der Naivität verstanden. Das Gedachte —so wird jetzt modern argumentiert— ist selbst Teil des Denkens, und es gibt also nichts «jenseits» dieses Denkens, worauf es sich beziehen könnte. Denn, gäbe es etwas, dann wäre dies unbekannt; wird aber dies erkannt, dann ist es wiederum Gedachtes, und also liegt es diesseits der Grenze des Denkens. Das Denken wird nämlich nunmehr als eine Grenze verstanden, welche ein Innerhalb von einem Außerhalb ihrer trennt, das *per definitionem* undenkbar ist. Das Denken ist keine Beziehung mehr etwa zwischen mir und dem Seienden, sondern die Vermit-

tlung eines gedachten Objektes für ein denkendes Subjekt. Der Unterschied zwischen Beziehung und Vermittlung, so gering er auch erscheinen mag, ist nun entscheidend: eine Vermittlung ist zwar eigentlich eine Beziehung, die sich aber, anstatt sie zu verbinden, zwischen ihre Termini einschiebt und sie trennt. Das Abgetrennte wird jedoch /6 durch die Vermittlung hereingelassen, aber so, daß es zuerst von dieser an sich negiert wird, um dann durch die Vermittlungsinstanz sozusagen wiederhergestellt zu werden. Das hereingelassene Objekt wird so, sofern es hereingelassen, von dieser Vermittlungsinstanz begründet: es stammt aus ihr. Wie weit wir hier von der Auffassung des Denkens als Beziehung sind, ist aus der Konsequenz dieser Wende ersichtlich: während für die klassische Philosophie das Denken immer vom Sein begründet wird, auf das es sich bezieht, ist jetzt umgekehrt das sog. «Objekt» vom Denken begründet — das Seiende ist nicht mehr Bezugspunkt, sondern das eigentlich Bezogene.

Wie steht es nun von dieser neuen Perspektive aus mit dem Sein-Denken-Zusammenhang? Man möchte zuerst meinen, daß hier dieser Zusammenhang zerstört worden sei und daß Sein und Denken auseinanderfallen. Dies stimmt jedoch nicht unbedingt, sondern eigentlich nur dann, wenn das Sein im Sinne der klassischen Philosophie als Absolutes verstanden wird, d.h. als in sich stehender Grund der Relationen, der nie Resultat einer solchen Beziehung sein kann. Weil die neuzeitliche Philosophie lange Zeit an dieser Substanzbegrifflichkeit haftenblieb, wurde ihr die Herstellung dieses Zusammenhanges tatsächlich zum Problem. Doch wurde auch bald ein anderer Weg versucht; denn das Sein blieb ein Bestandteil der menschlichen Rede, und dies verlangte eine Erklärung. Wenn ich z.B. sagen kann: da ist ein Buch, dann ist es klar —in der modernen Auffassung—, zwar daß dieses Buch vom Denken vermittelt wird, aber auch, daß es trotzdem ist — also bleibt das Sein innerhalb, nicht außerhalb dessen, was vermittelt ist. Ja, wir müssen sogar dieses Sein als das eigentliche Objekt der Vermittlung ansehen: das Buch ist nicht trotz, sondern gerade wegen der Vermittlung. Das Sein wird somit zum Resultat der Vermittlung und besteht nun in seiner wesentlichen Bezogenheit zum Denken. Sein und Wahr-sein, d.h. auf das Denken hin Erscheinen, sind ein und dasselbe. Dabei wird dies aber anders als bei der klassischen Lehre der Transzendentalien gemeint: für die Klassiker war das Sein Wahrheit, weil nur das ab-

solut Seiende das sich auf es beziehende Denken wahr machen konnte; für die Modernen hingegen ist jetzt umgekehrt die Wahrheit Sein, weil nur in der Bezogenheit zum Denken, also in der Wahrheit, dies offenbar wird: daß etwas ist, und dies heißt unmit- /7 telbar: daß es wahr ist.

Diese so gemeinte Identität zwischen Sein und Wahrheit, und die damit zusammenhängende Relativierung des Seins auf das Denken hin macht nun einen Trend aus, der entlang der modernen Philosophie dazu führt, das Sein von der Substanzbegrifflichkeit und von seiner klassischen Erfassung als Absolutes abzukoppeln. Die Absicht dieser Arbeit besteht nun darin, zu zeigen, daß diese Abkoppelung einer Auffassung des Denkens als Grenze entstammt und einer Dynamik der Negativität entspricht, worin das Denken seinen Beziehungscharakter gegen jenen Vermittlungscharakter tauscht, der zur totalen Auflösung des Seins in Relativität führen wird — eine Relativität allerdings, die zu nichts relativ ist, und die sich selbst als letzte Vollziehung des Negativen als das Nichts erweisen wird. Erst dann, wenn die absolute Vermittlung und Relativierung stattfindet, wird das Denken dort seinen Grenzcharakter verlieren, wo nichts mehr übrigbleibt, wogegen es eine Grenze aufstellen könnte: Sein und Denken werden dann in die absolute Offenheit ihres Zusammenhanges gebracht werden. Dieser Zusammenhang, der am Anfang der Neuzeit zerstört wurde, wird seitens des Denkens und durch seine Vermittlung wiederhergestellt werden können, doch dies auf eine radikal andere Weise, die den Sinn von Sein und Denken zutiefst verwandelt. Dies als die letzte Vollendung der neuzeitlichen Revolution des Denkens, seines Aufstandes gegen das Sein, geschieht bei Martin Heidegger./8

I Teil
DER ZUGANG ZUM SEIN

§ 1. Der phänomenologische Ansatz bei Husserl

1. Zum Verständnis Heideggers

Die Entwicklung des Denkens Heideggers bis *Sein und Zeit* stellt bekanntlich eine genausolange wie bedeutungsvolle Vorgeschichte dar. Darin Einsicht zu gewinnen, kann sicherlich interessant sein, doch ist dies bestimmt nicht das Ziel der vorliegenden Untersuchung, zumal die dafür relevanten Arbeiten, wie die Marburger und die früheren Freiburger Vorlesungen, entweder teilweise noch nicht veröffentlicht wurden, oder sogar —die frühen Freiburger Vorlesungen— in absehbarer Zukunft nicht zur Verfügung stehen werden. Eine Sache ist es jedoch, ein genetisches Studium liefern zu wollen, in dem Einzelheiten der Entwicklung in ihren Folgen, Wendungen, Ableitungen usw. beschrieben werden, und eine ganz andere ist es, die Grundlinien festzulegen, entlang denen das Denken Heideggers sich nicht nur genetisch —sagen wir bis *Sein und Zeit*—, sondern überhaupt bis zu seinem Ende entwickelten. Und dies letztes ist, im Gegensatz zu jener genetischen Problematik, notwendig anzuschneiden, sollten wir, und darum geht es, die Absicht Heideggers überhaupt verstehen wollen. Dafür ist aber kein tiefgreifendes Studium vonnöten, da Heidegger selbst die Leitlinien angab, die wir jetzt umreißen wollen[1].

---

[1] Vgl. «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Zur Sache des Denkens.*

Als junger Gymnasiast bekam er das Werk Brentanos: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* geschenkt, welches bei ihm eine tiefe Spur hinterlassen sollte. Schon der Titel des Werkes führt in eine Problematik ein, die für Heidegger eine Herausforderung bedeutete, welche die Kreisbewegung rund um die dabei implizit enthaltene Frage bis ans Ende seiner Denktätigkeit entfachen mußte. Diese Frage lautet: Wie ist das Seiende als solches bestimmt, damit wir über das Mannigfache seiner Prädikationsweisen hinaus weiter von dessen offenbar einheitlicher Bedeutung /9 sprechen können? Offensichtlich muß diese Bedeutung einen Sinn von Sein enthalten, der jen- oder diesseits der Mannigfaltigkeit, ja gerade als deren Grund, bestimmbar sein muß. Die Frage nach dem Sein als dem Grund jener mannigfachen Prädikationsweisen wird so die Grundfrage des Heidegger'schen Denkens.

Jede Frage hat nun aber gewisse Voraussetzungen, und so gehört zu ihrem Verständnis nicht zuletzt die Bestimmung der Position, woher gefragt wird. Das Verständnis dieser Ausgangsposition fordert nun die Erweiterung des philosophiegeschichtlichen Horizonts, von dem Heidegger ausgeht; denn sie ist ohne seine Begegnung mit der Phänomenologie Husserls eigentlich nicht zu begreifen. Das Motto der Phänomenologie: «Zu den Sachen selbst», zusammen mit ihrem methodologischen Rettungsversuch aus der neokantianischen Verwirrung der Subjekt-Objektproblematik, dies alles schien für Heidegger einen Boden zu bieten, worauf die Frage nach dem Sein neu aufgeworfen werden konnte. Er interpretiert die Phänomenologie so, daß in ihr das Interesse am Phänomen mit der Aristotelischen Bemühung um die Bestimmung des Seins als *aletheia* zusammenfällt, ja daß das, «was die phänomenologischen Untersuchungen neu gefunden haben, sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher» erweist[2]. Diese Grundgemeinsamkeit regt nun den Versuch an, eben von diesem

---

[2] A.a.O., S. 87. Heidegger meint allerdings in dieser späten Rückschau, daß das griechische Denken der Phänomenologie gegenüber insofern ursprünglicher sei, als die griechische *aletheia* immer schon Voraussetzung für die Bewußtseinsintentionalitat sein müsse. Dieses Problem bleibt jetzt dahingestellt. Wichtiger ist momentan bloß die nach Heidegger feststellbare Übereinstimmung zwischen dem Grund der Phänomenologie und dem des griechischen Denkens.

gemeinsamen Boden ausgehend, einerseits für das griechische Denken die Auslegung des Seins als *aletheia* als Ausgangspunkt für die Gewinnung des Sinnes vom Sein überhaupt zu fixieren, andererseits für die Phänomenologie ihr Versäumnis der Seinsfrage nachzuholen. Es ist, als ob die Antwort, die bezüglich dieser Seinsfrage von jeder dieser Denkbemühungen gesucht wird, gerade bei der anderen gefunden werden sollte. Die Durchdringung, ja irgendwie der Austausch ihrer jeweiligen Grundsätze wäre somit eine versteckte Forderung sowohl der Phänomenologie, als auch des griechischen Denkens. Die Wahrheit, einmal als *aletheia* und dann im Sinne der Phänomenologie verstanden, nimmt hiermit eine ausgezeichnete Stellung ein; denn in ihr muß dieser Austausch stattfinden, so zwar, *daß die Antwort auf die griechische Frage nach dem Sein gerade dort erreicht wird, wo der ontologische Sinn der phänomenologisch gemeinten Wahrheit freigelegt wird*. So wird der Phänomenologie, mindestens ihrem $_{/10}$ Grundsatz, im Zusammenhang der Wahrheitsproblematik die ontologische Fähigkeit zugetraut, den Boden der Seinsfrage liefern zu können.

Die Interpretation, wonach die Philosophie Heideggers eine ontologische Vertiefung der phänomenologischen Wahrheitstheorie sei[3], erscheint folglich sehr naheliegend. Daß diese Vertiefung mittels der Besinnung auf die Griechen erfolgt, läßt allerdings die Bestimmung des Ausgangspunktes unberührt bestehen, wonach die Philosophie Heideggers —sagen wir es vorerst vorsichtig— in ihrem Anfang viel mit dem Grund der phänomenologischen Einstellung zu tun hat, und zwar bezüglich der Seinsfrage. Ob diese Seinsfrage im Vordergrund steht, oder ob sie umgekehrt durch diese phänomenologische Einstellung wesentlich vermittelt ist; ob die Interpretation des griechischen Denkens durch die Phänomenologie bedingt wird, oder ob das Gegenteil zutrifft — dies alles sind Fragen, die erst später überhaupt aufgeworfen werden können. Momentan ist aber sicher, daß einer Auseinandersetzung mit Heidegger bezüglich der Seinsfrage die Bestimmung des phänomenologischen Grundgedankens vorangehen soll.

---

[3] Vgl. A. de Waehlens, *Phénoménologie et vérité*, S. 63: «Le passage de Husserl a Heidegger marque le passage d'une théorie de la vérité à l'ontologie de cette théorie».

2. Die logische und erkenntnistheoretische Begründung des Wissens als Ausgangspunkt der Phänomenologie

Husserl Ausgangspunkt ist durch das Interesse an der Sicherung der ideal-logischen Gegenständlichkeit bestimmt. Seine Absicht ist deshalb schwer zu verstehen, wenn die erkenntnistheoretische Umgebung seiner ursprünglichen Auseinandersetzung mit der Philosophie der Mathematik außer acht gelassen wird. Der Versuch des Psychologismus, diese Gegenständlichkeit genetisch, von den Erlebnissen des individuellen Bewußtseins ausgehend, zu erklären, macht nämlich den Horizont jener Gegend aus, in der Husserl seine eigene Alternative aufstellen will. Die Phänomenologie stellt dementsprechend eine Lösung dar, die nur vom zu lösenden Problem her zu verstehen ist.

Die Entwicklung der Naturwissenschaften war am Ende des XIX. Jahrhunderts so weit gegangen, daß sie sich den Anspruch anmaßten, über die Phänomene der Natur hinaus, von dieser Natur aber ausgehend, also natürlich eingestellt, die bis dahin eigenständig erfaßten Phänomene der Psyche und der Logik verstehen zu können. Es wird /11 daraufhin als Postulat gesetzt, daß psychische und logische Elemente in einem einzigen Bereich zusammengehören, der durch die Analyse der einzelnen, zur Beobachtung, ja zur Messung zugänglichen Erlebnisse (Gefühle, Empfindungen, usw.) erschlossen werden kann. Hier setzt nun die Kritik Husserls ein. Er weist darauf hin, daß in einem solchen Versuch, die positive Wissenschaft, indem sie Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sein will, selbst die Grundsätze jeder Wissenschaftlichkeit zerstört. Denn als positives wissen verstanden, findet die Psychologie nur Einzelheiten vor (z.B. die Einwirkung eines Lichtstrahls ins Auge, worauf sich die Tatsache, daß ich einen Baum sehe, reduzieren muß), so zwar, daß in der Vielfältigkeit dieser psychophysischen Phänomene gerade das abgeht, was die Wissenschaft auszeichnet, nämlich der Aufbaucharakter, wonach ich z. B. nicht einen Lichtstrahl, sondern «drei», «viele» Bäume eine «Allee», die «Forstwirtschaft» überhaupt, usw., beobachten kann. Indem dieser Aufbau auf die Konkretheit der einzelnen Empfindungen zurückgeführt werden will, wird er aufgelöst. So wird nicht nur die Wirklichkeit in der Vielfalt dieser Emp-

findungen aufgelöst, sondern auch die sinnaufbauende Gesetzmäßigkeit der Logik, worauf ja die Wissenschaftlichkeit überhaupt beruht.

Ferner entsteht mit diesem Psychologismus das Problem der Erkenntnisnatur als solcher; vor allem aber wird der Wahrheitscharakter dieser Erkenntnis grundsätzlich fragwürdig. Denn die Erkenntnis muß, um wissenschaftlich verständlich sein zu können, als bloß psychisches Erlebnis aufgefaßt werden, welches die Gegebenheit der Gegenstände in sich beansprucht. Doch diese Gegenstände sollen für die Wissenschaft reelle Objekte sein. Aus diesen gegensätzlichen Ansprüchen entsteht nun die Frage, wie die (immer subjektive) Erkenntnis über sich hinaus die Objekte zuverlässig treffen und ihrer Übereinstimmung mit ihnen bewußt werden kann[4].

> «Woher weiß ich, der Erkennende, und kann ich je zuverlässig wissen, daß nicht nur meine Erlebnisse, diese Erkenntnisakte sind, sondern auch daß ist, was sie erkennen, ja daß Überhaupt irgend etwas ist, das als Objekt der Erkenntnis gegenüber zu setzen wäre?»[5].

Diese Frage ist jedoch für den Psychologismus insofern unbeantwortbar, als er eine unüberbrückbare Kluft zwischen Empfindungen bzw. Erlebnis und Realität entstehen läßt, indem er beide in verschiedene Bereiche absolut auseinandersetzt.

/12 Die Entwicklung der Naturwissenschaften gerät also in einen Widerspruch, welcher leicht aufzudecken ist, sobald man über die Voraussetzung jener Wissenschaften reflektiert. Die Wissenschaft ist sicher, «im Besitz objektiver Wahrheit zu sein, begründet durch zuverlässige, die Objektivität wirklich treffende Methode»[6]. Wenn sie aber über sich selbst reflektiert und eine solche Wahrheit und die Methode, um sie zu erreichen, aufzuklären versucht —und dies tut sie ja in der psychologistischen Erkenntnistheorie—, dann entdeckt sie, daß ihr, der Wissenschaft, die von ihr beanspruchte Erkenntnis ein Rätsel geworden ist. So geht sie nahtlos vom Dogmatismus in den Skeptizismus über. Die natürliche Wissenschaft macht also im subjektivistischen Psychologismus die Erfahrung ihrer Unfähigkeit, sich

[4] Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, S. 20
[5] A.a.O.
[6] A.a.O., S. 21.

selbst die Grundsätze ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zu verschaffen; denn der Psychologismus sollte eben die Aufklärung dieser Grundsätze leisten und mündet hingegen in die Konklusion aus, Objektivität und logischer Aufbau seien eigentlich unmöglich bzw. bloße Empfindungskombinationen.

3. Die Entdeckung der Intentionalität

Das Resultat der Reflexion, die das natürliche Denken über das ebenso natürliche Wissen vollzieht, stellt also eine Kritik dieses Wissens dar, wodurch das Erlebnis, in dem es stattfindet, für sich subjektiv gesetzt wird. Der Anschluß zum reell existierenden Gegenstand geht hiermit für das erlebende Subjekt verloren: Subjekt und Objekt fallen auseinander, und das Wissen wird zum Rätsel.

Für das Verständnis der phänomenologischen Position ist m.E. ungemein wichtig zu verstehen, daß Husserl diese Kluft künftig nicht mehr überbrücken will[7]. Das Scheitern der natürlichen Erkenntnisauffassung wird bei ihm ein für allemal dadurch sanktioniert, *daß er den aus der kritischen Reflexion erwachsenden Bereich des Erlebens als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Phänomenologie bestimmt*. Husserl wird versuchen, die Erkenntnis Problematik in der Immanenz des als kritische Grenze verstandenen Erlebens aufzuklären.

Daraufhin greift er auf den durch seinen Lehrer Brentano wieder- $_{/13}$ entdeckten Intentionscharakter der Psyche zurück. Dadurch wird ersichtlich, daß die Erkenntnis in einem Akt des Erlebens geschieht, bei dem aber «das sich auf den Gegenstand Beziehen eine zum eigenen Wesensbestande des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit»[8] darstellt. Daher: So viel wir auch, aus welchen kritischen Überlegungen auch immer, die Erkenntnis durch die Reflexion auf das *cogito*, auf das Erleben, reduzieren mögen, müssen wir zugleich damit rechnen, daß «es allgemein zum Wesen jedes aktuellen *cogito* gehört, Bewußtsein *von etwas* zu sein»[9] .

---

[7] Deshalb wird sich Husserl immer in der cartesianischen Tradition bewegen und selbst verstehen.

[8] *Logische Untersuchungen*, II/I, S. 413.

[9] *Ideen*, I, S. 79.

> Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des *cogito* vollzogen, so richtet sich in ihm das Subjekt (das Ich) auf das intentionale Objekt. Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter Blick auf das Objekt[10].

Doch dieses Bezogen-sein-auf-etwas stellt keine Überbrükkung der vorhin beschriebenen kritischen Kluft dar. Wie könnte es so sein, wenn das Erlebnis —und dabei bleibt Husserl von allem Anfang an— über sich nicht hinaus kann[11]?

> Hier ist nicht die Rede von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis und einem anderen realen Dasein (...), vielmehr ist hier und überall von rein phänomenologischen Erlebnissen bzw. von ihrem Wesen die Rede, und von dem, was in ihrem Wesen 'a priori' (...) beschlossen ist[12].

Das Ding dann, worauf die *cogitatio* gerichtet ist, «ist in der *cogitatio* selbst als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden»[13]. Die Intentionalität betrifft also jenen Charakter *der Erlebnisse*, durch den sie auf Gegenstände gerichtet sind. Sie ist aber nicht etwas, *was dem Erlebnis hinzukäme, und es außerhalb seiner selbst brächte*. Das Erlebnis ist als solches immer schon intentional ausgerichtet und, ohne dafür etwas Anderes zu brauchen, bleibt in sich, zusammen mit dem ihm durch seine Intentionalität wesentlich gehörenden Gegenstand, immanent eingeschlossen.

Die Intentionalität bringt also auf keinen Fall das Erlebnis jenseits seiner selbst. Wir sind gewohnt, die Gerichtetheit auf etwas, im transzendenten Sinn auszulegen. Diese ist aber nicht die Auffassung Husserls, für den die Intentionalität bloß die innere Spannung des Erlebnisses besagt. Und so, wenngleich diese intentionale Gerichtetheit ein wesentliches Merkmal dieser Erlebnisse ausmacht, dennoch werden die Erlebnisse der reinen Phänomenologie bei Husserl /14 so verstanden, «daß alle Beziehungen auf empirisch-reales Dasein ausgeschaltet bleiben»[14]. In diesem Sinn kritisiert Husserl die Auffassung seines Lehrers Brentanos, nach der die Intentionalität etwas sei, wodurch das Bewußt-

---

[10] A.a.O., S. 81.
[11] Vgl. *Die Idee der Phänomenologie*, S. 35.
[12] *Ideen*, III, § 36, S. 80.
[13] *Ideen*, II, 35.
[14] *Logische Untersuchungen*, II/I, S. 348.

sein mit den Dingen in Beziehung trete. Dies würde aber bedeuten — wendet Husserl ein—, die Erkenntnis wiederum als einen psychophysischen Vorgang zu interpretieren[15]. Er meint die Intentionalität anders. Wenn Husserl sagt: «die intentionalen Erlebnisse haben das Eigentümliche, sich auf vorgestellte Gegenstände in verschiedener Weise zu beziehen», darin liege nichts Anderes, «als daß eben gewisse Erlebnisse präsent sind, welche einen Charakter der Intention haben»[16]. Dabei wird der Gegenstand nicht neben ein davon abgetrenntes intentionales Erlebnis gesetzt; im Gegenteil: «nur Eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist (...). Ist dieses Erlebnis präsent, so ist *eo ipso* (...) ein Gegenstand 'intentional gegenwärtig'»[17]. Hierbei wird klar, daß in den *Logischen Untersuchungen*, also in der ersten Entwicklung der Phänomenologie, «intentional auf Gegenstand bezogen» dasselbe wie «erlebnisimmanent» bedeutet. Nur weil die Redeweise «immanenter Gegenstand» immer wieder dazu verlockt, sich die Entstehung des Gegenstandes als Einverleibungsprozeß vorzustellen, schlägt Husserl vor, anstatt dessen den Ausdruck «intentionaler Gegenstand» zu verwenden[18].

4. Die Erkenntnis als immanenter Vollzug: Wahrheit und Evidenz

Die Auffassung, wonach die Erlebnisse in ihrer Immanenz schon auf Gegenstände bezogen, ja besser: selbst gegenständlich sind, enthält nun implizit die Lösung des Erkenntnisproblems; eine Lösung nämlich, die den Anspruch erhebt, sich über die verwirrende Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz hinwegsetzen zu können.

Um dies zu verstehen, muß jetzt die Intentionalität an einem Beispiel genauer betrachtet werden: Im Unterricht in Naturgeschichte wird von einem Krokodil gesprochen; es wird beschrieben und klassifiziert. Am nächsten Tag zeigt der Lehrer Diapositive vom Tier vor. Und am dritten wird eine Exkursion zum Tier-

[15] A.a.O., S. 371.
[16] A.a.O., S. 372.
[17] A.a.O.
[18] A.a.O., S. 375.

garten veranstaltet, das Krokodil selbst zu sehen. Nach dem bisher gewonnenen phänomeno- /15 logischen Schema erreicht der Schüler am ersten Tag einen neuen intentional *gemeinten* Gegenstand: er weiß schon, was das Wort «Krokodil» *bedeutet*. Am zweiten Tag wird dieser Gegenstand *veranschaulicht*: der Schüler weiß hiermit, wie er *ausschaut*. Am dritten Tag wird nun dieser Gegenstand *selbst gesehen*: und der Schüler weiß zuletzt, wie das Krokodil selbst *ist*. Hat sich der Gegenstand durch diesen Prozeß geändert? Offenbar nicht; denn dasselbe Krokodil wurde am ersten Tag gemeint, welches am dritten gesehen. Was geschieht dann im Prozeß? Einfach dies, daß der Gegenstand, welcher zuerst bloß gemeint, am Ende an sich selbst gekannt wird. Diese «Kenntnis» wird aber dadurch erreicht, daß ein Bedeutungsgegenstand am Anschauungsgegenstand durch die Identifizierung beider (wieder-) «erkannt» wird. Durch die Erfüllung der Bedeutungsintention, welche Erfüllung aus ihrer Identifizierung mit einer Anschauungsintention erfolgt, erweist sich also jede «Kenntnis», in der ein Gegenstand selbstgegeben wird, als «Erkenntnis»[19].

Damit wird das Instrument erreicht, womit eine unrätselhafte Bestimmung dieser Erkenntnis möglich wird. Die Bedeutung nennt Husserl, sofern sie Erlebnis ist, *signitive Intention*, und die Anschauung *intuitive Intention*. Die Erkenntnis ist jetzt nichts anderes als der Deckungsprozeß und folgliche Identifizierung beider Intentionen.

> Zunächst ist dabei die Bedeutungsintention, und zwar für sich gegeben; dann erst tritt entsprechende Anschauung hinzu. Zugleich stellt sich die phänomenologische Einheit her, die sich jetzt als Erfüllungsbewußtsein bekundet. Die Reden von Erkenntnis des Gegenstandes und Erfüllung der Bedeutungsintention drücken also, bloß von verschiedenen Standpunkten, dieselbe Sachlage aus[20].

Die *signitive* Intention ist für sich leer, wird aber durch die intuitive deshalb erfüllt, weil die letzte Intention ihre Fülle an die erste heran und durch die in Erkenntnis stattfindende Identifi-

---

[19] Vgl. *Logische Untersuchungen*, II/2, S. 76: «Zu jeder intuitiven Intention gehört eine sich der Materie nach ihr genau anmessende signitive Intention. Diese Einheit der Identifizierung besitzt notwendig den Charakter einer Erfüllungseinheit, in welcher das intuitive, nicht das signitive Glied den Charakter des erfüllenden, und dann auch des im eigentlichen Sinne Fülle gebenden hat».

[20] A.a.O., S. 33.

zierung in sie hineinbringt[21]. Da zwischen voll *signitiver* und voll *intuitiver* Intention ein allmählicher Übergang mit beliebigen Zwischenstellungen möglich ist, stellt diese Erfüllung einen Prozeß dar, welcher von einem Minimum zu einem Maximum übergeht, und am Ende dessen als die höchst zu erreichende Fülle der Gegenstand selbst steht. Die Fülle des Gegenstandes ist nun genau dieselbe der dabei erfüllten Intention[22]. /16

Jetzt ist Husserl schon imstande, das Problem der Wahrheit anzugehen. Denn in der erwähnten Erfüllung, d.h. in der Deckung der *signitiven* durch die *intuitive* Intention, «ist das Gegenständliche genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich 'gegenwärtig' oder 'gegeben'»[23]; womit jene echte *«adaequatio rei et intellectus»* erreicht wird, die von der Antike her mit dem Namen Wahrheit bezeichnet worden ist. Die Evidenz ist jetzt der Akt jener vollkommensten Deckungssynthese, in dem die absolute Selbstgebung des Gegenstandes stattfindet, und dessen Korrelat die Wahrheit selbst ist[24].

Wenn wir uns jetzt daran erinnern, daß der Gegenstand von der ihm anvisierenden Intention nicht in der Weise der Transzendenz unterschieden, sondern «bloß» das Gegenständliche dieser Intention ist, dann sind wir schon in der Lage, die eigenartige Leistung der Phänomenologie zu beachten — daß sie nämlich nur mit dem Begriffspaar Bedeutung und Erfüllung und im Rückgriff auf den intentionalen Charakter ihrer phänomenologisch gemeinten Erlebnisse (Bedeutungs- und Erfüllungserlebnis) soweit kommen konnte, die Begriffe von Wahrheit, Evidenz, ja die Bedeutung der Erkenntnis überhaupt bestimmen, definieren und erklären zu dürfen, *ohne aber über das Erlebnis hinausgehen zu müssen, d.h. ohne seine Immanenz zu verlassen*, und vor allem ohne das fatale Paar Subjekt-Objekt als absolut gesetzte, erst zu verbindende Größe ins Spiel zu bringen.

---

[21] A.a.O., S. 76.

[22] A.a.O.

[23] A.a.O., S. 118. Vgl. weiter a.a.O.: «Die *adaequatio* ist realisiert, wenn die bedeutete Gegenständlichkeit in der Anschauung im strengen Sinne gegeben und genau als das gegeben ist, als was sie gedacht und genannt ist».

[24] A.a.O., S. 122.

5. Die Aufhebung der Subjekt-Objektsproblematik

War aber nicht die ganze Zeit bisher vom Gegenstand die Rede? Sicher, aber jetzt ist ein Gegenstand, phänomenologisch gesehen, kein transzendentes «Objekt» mehr; er ist nämlich nichts Anderes als das Gegenständliche der Intention, je nach der Form des Gemeinten, Veranschaulichten, Gegebenen, usw. Das Bewußtsein steht —phänomenologisch verstanden— nicht mehr auf der einen und die bewußte Sache auf der anderen Seite einer zu überbrückenden Kluft, sodaß beide dann über die Kluft hinweg zueinander durch die Vorstellung in Beziehung treten müßten[25]. Die Phänomenologie faßt das Bewußtsein ganz anders auf: einen Gegenstand vorzustellen, heißt für sie /17 einfach, daß ein intentionales Erlebnis in der Form einer bestimmten Intention gegenwärtig ist[26]. Sicherlich kann man dabei den Akt dieser Intention —z.B. einen Ton hören— von dem durch ihn gemeinten Gegenstand —dem gehörten Ton— unterscheiden; doch diese Unterscheidung bleibt jetzt innerhalb eines Erlebnisses, in dem Akt und Gegenstand immer schon zusammengehören.

Dieser Korrelatscharakter der Gegenständlichkeit wird bei der phänomenologischen Lösung von zwei Sonderproblemen besonders ersichtlich. Erstens verliert der Zweifel an der Existenz der Welt —der Alptraum jeder Erkenntniskritik— durch diesen Korrelatscharakter jede Relevanz;

> denn wirkliches Sein oder Nichtsein des Gegenstandes ist für das eigene Wesen des Wahrnehmungserlebnisses irrelevant und somit auch dafür, daß es Wahrnehmung von diesem so und so erscheinenden, als das und das vermeinten Gegenstandes ist[27].

Ferner hilft auch dieser Korrelatscharakter über eine andere Schwierigkeit hinweg, welche eventuell gegen die phänomenologische Auffassung ausspielbar wäre und die jedoch von dieser Auffassung selbst neutralisiert wird. Es handelt sich nämlich um das sog. Abschattungsphänomen, das sogar im ganzen phänomenologischen Schema eine wesentliche Rolle übernehmen wird. Demnach ändern sich manchmal die Inhalte der Intention,

---

[25] Vgl. a.a.O., S. 375-6.
[26] Vgl. a.a.O., S. 377.
[27] A.a.O., S. 382.

und trotzdem wird dabei ein einziger Gegenstand wahrgenommen, ich sehe z.B. ein Haus von zwei Perspektiven aus, die gar nichts gemeinsames haben, und sehe trotzdem dasselbe Haus. Soll dies nicht ein transzendentes Haus als Voraussetzung der Identität, ja als Identitätsträger verlangen? Nein, meint Husserl; denn, «daß wir im Wechsel der erlebten Inhalte einen und denselben Gegenstand wahrnehmend zu erfassen vermeinen, ist selber wieder etwas zum Erlebnisbereich Gehöriges. Wir erleben ja das 'Identitätsbewußtsein', d.h. dieses Vermeinen, Identität zu erfassen»[28], nämlich so, daß der Identitätsträger das identitätsmeinende Erlebnis ist. Diese *einheitliche Erfassung* der Inhaltsvielfältigkeit «macht gerade allererst das Dasein des Gegenstandes für mich»[29], ja gerade seine Transzendenz (die aber immer immanent ist) aus. An beiden Problemen sehen wir also, daß, um die Erkenntnis zu verstehen, kein Rückgriff auf ein transzendentes Objekt notwendig ist und daß umgekehrt Gegenständlichkeit nur von der Erkenntnis her als deren Worauf verständlich wird.

Wenn aber «das Ich stellt einen Gegenstand vor» dasselbe bedeu- $_{/18}$ tet wie «es ist ein den Gegenstand vorstellendes Erlebnis reell gegenwärtig»[30], dann wird nicht nur der Gegenstand in das Erlebnis einverleibt, genausowenig kann das Ich als selbständiges Subjekt der eigentliche Träger der vorstellenden Intention sein, und es muß sich darauf beschränken, der Gegenpol zu sein, welcher umgekehrt genauso wie das Objekt eigentlich von der Intention getragen wird.

Deshalb wurde gesagt, daß Subjekt und Objekt bisher nicht ins Spiel kamen, weil ihr phänomenologisches Verständnis erst aus der Intentionalität gewonnen wird, indem sie sich nämlich als ihr Ich- und Dingpol erweisen. Das Ich als postulierte Quelle der intentionalen Akte und die von ihm intendierten Objekte können sicher diesen Akten nie fehlen[31]; doch «Ich» muß hier immer als «Ich-blick» verstanden werden, also als Blick eher denn als Ich, ebenso wie der Gegenstand nur das «Worauf» dieses Blickes darstellen kann.

Soll das nicht bedeuten, daß die Intentionalität gegenüber dem, woher sie stammen müßte —dem Ich—, und dem, worauf

[28] A.a.O., S. 382f.
[29] A.a.O., S. 383. Vgl. auch *Ideen*, I, S. 98.
[30] A.a.O., S. 377.
[31] *Ideen*, I, S. 81.

sie gerichtet ist —dem Gegenstand—, ursprünglicher, ja absolut (im Gegensatz zu relativ) geworden ist? Diese Frage ist entschieden mit Ja zu beantworten; denn das zeichnet phänomenologisch das Erlebnis als solches aus: so intentional zu sein, daß gerade in seiner Intention die verschiedenen Bestände des Erlebnisses als («bloße») Termini dieser Intention eingebaut sind[32]. Subjekt und Objekt sind solche der Intention und als solche wesentlich auf sie bezogen, ja ihr gehörig. So gestaltet sich die Intentionalität in der Vielfältigkeit ihrer Modifikationen zu einem Erlebnisstrom aus, welcher jetzt den Anspruch erhebt, die Vielfältigkeit der Phänomene von sich selbst aus erklären zu dürfen. Dieser durch die erkenntnistheoretische Reflexion gewonnene Bereich der reinen intentionalen Akte erweist sich also, sofern er das All der Erfahrung in sich einschließt, als «die Quelle all der Geltungseinheiten, die als Denk- und Erkenntnisobjekte oder als deren erklärende Gründe und Gesetze, als deren Theorien und Wissenschaften dem Denken gegenüberstehen»[33].

6. Die phänomenologische Reduktion

Nur, in der Einheit dieses Erlebnisstromes lebt das ihm zugehörige Ich gerade nicht, sondern in der Vielfalt der von ihm vollzo- /19 genen Setzungen. Dies aus folgendem Grund: im natürlichen Vollzug des erlebenden Bewußtseins werden die Gegenstände, worauf das Bewußtsein gerichtet ist, kraft einer diesem Vollzug selbst innewohnenden Tendenz absolut als wirklich Daseiende gesetzt. Somit geht der Erlebnisstrom gleichsam zugrunde bzw. zerteilt sich in eine Vielfältigkeit von vorfindlichen Tatsachen, welche in die Transzendenz einer «draußen», dem Bewußtsein «gegenüber»-stehenden Welt hinausprojeziert und sodann hypostasiert werden. Dies ist die sog. «generale These der natürlichen Einstellung»[34]. In dieser Einstellung verbleibend, vollzieht das Bewußtsein seinen natürlichen Umgang mit der

---

[32] E. Tugendhat weist darauf hin, «daß die beiden Glieder des Gegensatzes sich nicht nur für den äußeren Betrachter unterscheiden, sondern als Intention und Erfüllung von sich aus wechselseitig aufeinander vor- und zurückweisen. Darin liegt zugleich, daß die 'Intention' das eigentliche Fundament des Gegensatzes bildet»(*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S.51}.

[33] *Logische Untersuchungen, II/2, Einleitung.*

[34] *Ideen*, I, S. 63 und S. 71.

Wirklichkeit. Dieser natürliche Umgang findet in den Erfahrungswissenschaften seine Auszeichnung; denn bei den «positiven» Wissenschaften geht man auf eine eben ausgezeichnete Weise von der Voraussetzung aus, die Wissenschaftsgegenstände seien reelle, an sich existierende Positivitäten, denen gegenüber das wissenschaftliche Bewußtsein ihre gesetzmäßige, objektive Gültigkeit bloß passiv hinnehmen müsse.

Solange das Bewußtsein sich darauf beschränkt, einfach in dieser Einstellung zu leben oder Wissenschaft zu betreiben, geschieht nichts Besonderes. Die Probleme tauchen jedoch, wie schon gesehen, gewaltig auf, wenn das Bewußtsein, weiter auf dieser Einstellung beharrend, die Gültigkeit jener Gesetze und Tatsachen, wonach Leben und Wissenschaft erfolgen, überprüfen und ausweisen will. Dann ergibt sich dieser Setzungsbereich als ein Reich der Zufälligkeit, von woher die Allgemeingültigkeit der Wissenschaft, der Logik und —über Husserl hinausgehend— der Rechts- und Moralsätze unmöglich zu begründen sind. Die Existenz der einzelnen Tatsachen erweist sich in der auf ihre Ausweisung hin gestarteten Reflexion als zweifelhaft; was absolut gesetzt, wird jetzt als relativ empfunden, und so wird der Skeptizismus dem Bewußtsein allmählich zu einer unwiderstehlichen Versuchung, in der jede Gesetzmäßigkeit dahinschwinden will[35]. Wird aber, ohne die natürliche Einstellung zu verlassen, weiterhin versucht, sich über die grundsätzlichen Unzulänglichkeiten dieser Einstellung einen reflexiv-theoretischen Pfad hinwegzubahnen, dann entsteht recht die endgültige Katastrophe: was bei der natürlichen Einstellung, dem Setzungscharakter der intentionalen Erlebnisse folgend, bloß eben natürliche Naivität war, das wird jetzt philosophische[36] und dogmatische[37] Verabsolutierung einer /20 Welt, die jetzt widersinnig wird. Widersinnig ist nicht das natürliche Bewußtsein, welches die Welt wohl setzte, ohne sie aber zu verabsolutieren; der Widersinn entsteht eher dort, wo die natürliche Einstellung, Philosophie werdend, über sich selbst und ihre Naivität hinausgehen will.

> Der Widersinn erwächst erst, wenn man, über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend, gar nicht merkt, daß die Welt selbst *ihr*

[35] Vgl. a.a.O., S. 108.
[36] A.a.O., S. 135.
[37] A.a.O., S. 148 f.

> *ganzes Sein* als einen gewissen *'Sinn' hat, der absolutes Bewußtsein*, als Feld der Sinngebung, voraussetzt[38].

In das Wieder-dessen-bewußt-werden, daß das Sein der Welt Sinn des Bewußtseins ist, besteht die phänomenologische Reduktion. Die generale These der natürlichen Einstellung, die sich als bedingt erwiesen hat, wird dabei nicht preisgegeben; nur ihr Anspruch, unbedingte Setzung zu sein, wird «außer Aktion gesetzt», «ausgeschaltet»[39].

> Alles und jedes, was sie (diese These) in ontischer Hinsicht umspannt, setzten wir in einem Schlag in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig 'für uns da', 'vorhanden' ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige 'Wirklichkeit', wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern[40].

> Wir schalten alle erfahrungswissenschaftlichen Apperzeptionen und Daseinssetzungen aus, wir nehmen das innerlich Erfahrene oder sonstwie innerlich Angeschaute *nach seinem reinen Erlebnisbestand*[41].

Nicht nur die absolute Setzung der Dinge wird ausgeschaltet; genauso werden das Ich als Person, als Ding der Welt, und das Erlebnis selbst als konkretes Erlebnis dieser konkreten Person als das «erkenntnistheoretische Null»[42] erklärt. Erst so, durch die doppelte Negation der gegenseitigen Selbständigkeit von Ich und Welt, wird jene Reduktion vollzogen, durch die «wir schon Anker an der Küste der Phänomenologie werfen»[43].

Die hier auftretenden Gegenstände sind allerdings dieselben der natürlichen Einstellung, die aber jetzt nicht als «Existenzen in einem Ich, in einer zeitlichen Welt gesetzt»[44], sondern als absolut erfaßte Gegebenheiten, so wie sie an sich und für sich selbstgegeben sind, begriffen werden. /21

---

[38] A.a.O., S. 135. Die Hervorhebung ist von mir.
[39] A.a.O., S. 65.
[40] A.a.O., S. 67.
[41] *Logische Untersuchungen*, II/I, S. 398. Die Hervorhebung ist von mir.
[42] *Die Idee der Phänomenologie*, S. 44.
[43] A.a.O., S. 45.
[44] A.a.O.

7. Stellung und Bedeutung der phänomenologischen Reduktion

Es ist viel diskutiert worden, ob die Reduktionen eine wesentliche Modifikation der Phänomenologie darstellen, die in den *Logischen Untersuchungen* dargelegt wurde. Nach dieser Modifikationsthese wäre Husserl von einer realistisch orientierten —die Phänomenologie sei ja unter dem Motto: «zu den Sachen selbst» entstanden— zu einer transzendentalen, ja idealistischen Auffassung der Phänomenologie übergegangen.

Ich will auf diese, ohne Zweifel wesentliche Frage nicht eingehen; denn sie würde den Rahmen dieser als Einführung gedachten Behandlung Husserls überfordern. Dennoch möchte ich Folgendes verteidigen: Wie auch immer die genetische Folge in der Entstehung des Denkens Husserls interpretiert werden mag, eines ist klar: Die spätere Entstehung der Reduktionen verhindert nicht die Beibehaltung eines Begriffes der Intentionalität, der sich überhaupt mit diesen Reduktionen vertragen läßt. Wenn es so ist, und die *Logischen Untersuchungen* in ihren späteren Auflagen «vertranszendentalisiert» werden konnten, indem aber zugleich die Intentionalität als ihr Kern blieb, dies war nur möglich, weil der Husserl'sche Intentionalitätsbegriff immer so aufgefaßt wurde, daß er diese spätere Umwandlung zuließ. Dann aber gilt: Jenes, was in der ersten Phänomenologie das Motto: «zu den Sachen selbst» begründete, nämlich die Intentionalität, nicht nur verhindert nicht, sondern gerade ermöglicht die Reduktion jedes Gegenstandes auf das Erlebnis, in dem dieser Gegenstand gegenwärtig ist, als auf seinem Grund. Dies ist aber nur möglich von der Basis her einer ursprünglich (mindestens implizit) reduzierenden Auffassung der Intentionalität. Die spätere Entwicklung Husserls bringt dann nur jenen Idealismus zutage, den das originelle Verständnis der Phänomenologie vom Anfang an erlaubt. Dann ist aber die Reduktion keine wesentliche Wendung im Denken Husserls, sondern bloß die Explizierung einer immer schon reduzierenden Auffassung der Intentionalität[45]. Husserl hat vom Beginn an die Erkenntnis so verstanden,

---

[45] Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 200: «Die transzendentale Reflexion eröffnet also als Epoche in einer neuen Radikalität» —wobei ich anstatt dessen bloß «Ausdrücklichkeit» meinen

daß die Setzung eines Ich und des von ihm anvisierten Gegenstandes, d.h. ihre Setzung als absolute, für sich daseiende Wirklichkeiten, für das Verständnis dieser Erkenntnis überflüssig wird. Deshalb, weil Husserl Subjekt und Objekt /22 nicht an sich zu setzen braucht, kann er sie nachträglich ausschalten, ohne daß der erkennende Erlebnisstrom seine Fähigkeit verliert, der Grund jeder möglichen und immer abgeleiteten Setzung zu sein. Umgekehrt, weil Subjekt und Objekt schon ursprünglich auf die Intentionalität bezogen sind und sich von ihr aus verstehen, deshalb ist die Reduktion der kohärenteste, ja für das richtige Verständnis beider notwendige Schritt, durch den sie —Subjekt und Objekt— auf ihren Grund, die absolute Intentionalität, zurückgeführt (*reducere*) werden. Nur weil es so ist, konnte es sich herausstellen, daß die Setzung der Welt eine allgemeine und abgeleitete (deshalb reduzierbare und zu reduzierende) These des natürlichen Bewußtseins ist, durch die dieses Bewußtsein die Gegenstände, worauf es gerichtet ist, als wirklich existierende «annimmt». *Die Reduktion ist nun die Erkenntnis und Anerkennung der Herkunft dieser These*; nämlich so, daß, einmal dies anerkannt, die Welt nicht mehr von der auf sie gerichteten und ihr sinngebenden Intention getrennt zu denken ist.

8. Das phänomenologische Absolute

Die Reduktion sollte, wenn sie «reduktiv» sein muß, etwas vom Reduzierten wegnehmen und aus dieser Operation ein Residuum hinterlassen. Die genaue Nachprüfung dieses Residuums wird jedoch zeigen, daß hier im Sinne der Phänomenologie gar nichts «vermindert», sondern umgekehrt eine reichere Ursprünglichkeit gewonnen wird. Durch die Reduktion «verliert» zwar die dadurch gewonnene Sphäre der reinen Erlebnisse «den Sinn einer realen Schichte an der Welt»[46]; aber dieser Verlust bedeutet die Eröffnung «einer absoluten Seinssphäre (…), die in sich ist, was sie ist (...), also einer im voraus in sich und für sich

---

möchte— «genau die Dimension, in der sich die vortranszendentale Phänomenologie bereits faktisch-bewegt hatte (...). Daß Husserls transzendentale Reflexion sich als Epoche versteht, beweist ihre ausschließliche Orientierung am Wahrheits-problem, so wie es in den *Logischen Untersuchungen* herausgestellt worden war».

[46] *Ideen*, I, S. 72.

seienden, wie immer die Seinsfrage der Welt (...) beantwortet werden kann»[47]. Ich sehe z.B. ein Buch vor mir. Dabei kann ich alles, was nicht in das Erlebnis hineingehört, ausklammern. Ob das Buch «wirklich» existiert, ob sein Verfasser ein «reales» Leben darstellt, ja ob ich selbst dabei ein Reales bin — dies alles interessiert nicht mehr. Alles, was nicht im Erlebnis ist, fällt aus bzw. wird nicht in die auseinan- /23 derfallende Vielfältigkeit (in das Buch, in den Verfasser, in den Drucker, usw.) der dabei mitspielenden Umständen «gesetzt», sondern in der Einheit des Erlebnisses gehalten. Das Erlebnis wird also durch diesen «Verlust» in seiner absoluten Einheit «gewonnen»; und daß ich das Buch in seinem Wahrnehmungshorizont sehe, diese ursprüngliche *Tatsächlichkeit,* tritt mit der Kraft des Absoluten hervor. Die Tatsache also: daß ich das Buch sehe, so wie es da ist — das ist die neue unabrückbare Gegebenheit, das phänomenologisch relevante Erlebnis. Gegenüber der Zufälligkeit der in das Erlebnis hereinspielenden Elemente (ob ich dazu komme, das Buch zu lesen; warum der Verfasser gerade dieses und nicht ein anderes Buch schrieb, usw.) tritt jetzt dies, daß ich in der Tat das Buch sehe, als eine «Sphäre absoluter Position»[48].

Hier sieht man deutlich, wie es dabei gar nicht um eine Beziehung geht, die zwischen mir und dem Buch *hergestellt* werden müßte; denn diese Beziehung wäre genauso zufällig, wenn sie als Zusammenkommen von zwei verschiedenen an sich gesetzten Realitäten —Ich und das Buch— angesehen würde. Wird hingegen diese Beziehung *absolut betrachtet*, d.h. nicht als Zusatz zu mir oder zum Buch, sondern als absolut gegebenes Daß-ich-ein-Buch-sehe, dann wird die Zufälligkeit aufgehoben; und solange ich bei dieser Betrachtung des schlicht Gegebenen bleibe, habe ich die Bürgschaft der totalen Evidenz. Ergibt sich später das Buch als inexistent, als falsch, usw. — dies alles, genauso wie die konkreten psychologischen Umstände meiner Schau, ist für diese Tatsache und für das in ihr Gegebene, solange es gegeben ist, durchaus irrelevant. So kann Husserl sogar behaupten, daß das Sein des Bewußtseins —welches aber nicht gerade als Sub-

[47] A.a.O. Die Phänomenologie entdeckt so ein neues Apriori, wo es allerdings gezeigt wird, «daß das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt ist, ja daß es überhaupt primär zunächst mit der Subjektivität nichts zu tun hat» (H. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 19).

[48] *Ideen*, I, S. 115.

jekt, sondern immer präziser als Erlebnisstrom zu verstehen ist— «durch eine Vernichtung der Dingwelt (...) in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde (...). Also kein reales Sein (...) ist für das Sein des Bewußtseins selbst notwendig»[49]. «Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla 're' indiget ad existendum*»[50]. /24

9. Die kopernikanische Wende Husserls

Daß ich ein Buch sehe, dies ist also der Startpunkt für die neue phänomenologische Betrachtung. Allerdings hat gerade hier schon am Anfang eine kopernikanische Wende stattgefunden, die nicht nur eine Entwicklung der Phänomenologie, sondern auch jeder phänomenologischen Betrachtungsweise endgültig bestimmt. Diese Wende ist derartig radikal, daß einmal vollzogen man einen phänomenologischen Pfad betritt, auf dem es kein Zurück mehr gibt. In dem Sinne ist man nicht mehr oder weniger phänomenologisch orientiert: man ist es, oder man ist es nicht; ebenso wie es zwischen Helio- und Geozentrismus keinen Mittelweg mehr gibt.

Von kopernikanischer Wende war schon sicherlich die Rede bei Kant. Doch es wäre ein Mißverständnis, wollte man die Phänomenologie in dem Sinne subjektivistisch interpretiert. Bei Kant kehrt man von der Dynamik der dogmatisch-metaphysischen Objektivität zu einer Gegenständlichkeit um, die Produkt der Subjektsspontaneität ist. Bei Husserl ist aber das Erlebnis keinesfalls ein Bestandteil oder Produkt einer Subjektivität. Das Erlebnis: «daß ich ein Buch sehe», gehört mir nicht mehr als dem Buch an, es gehört nämlich keinem von beiden: es ist ein absolutes da-Sein, in das jetzt umgekehrt sowohl Subjekt als auch Objekt hingehören; insofern aber dieses Da-sein, das Erlebnis, beiden ursprünglicher, als deren Grund zu verstehen ist. Darin besteht also die kopernikanische Wende der Phänomenologie.

Es könnte in diesem Sinne falsch interpretiert werden, daß Husserl das Bewußtsein, worauf er diese Phänomenologie ausrichtet, als *cogito* bezeichnet und so dessen Auslegung im Zusammenhang einer subjektivistischen Tradition nahelegt. Doch

---

[49] A.a.O., Vgl. auch S. 117.
[50] A.a.O., S. SO. Vgl. auch *Die Idee der Phänomenologie*, S. 31.

wir dürfen dieses «Bewußtsein» nicht subjektivistisch interpretieren: es heißt nämlich, phänomenologisch gesehen, «bewußt-Sein», so zwar, daß es genauso mir wie etwa dem gesehenen Buch zukommt; denn, wenn ich ein Buch sehe, dann ist das Buch eben bewußt — ihm gehört bewußt-Sein an. Dementsprechend ist das *cogito* wiederum nicht mein *cogito* —im Sinne des *«cogito me cogitare»* von Descartes—, sondern ein unverfügbares *cogito*, in das ich zusammen mit den *cogitationes* hingehöre. Sicher kann man dabei zwischen «einer subjektiv-orientierten Seite und einer objektiv-orientierten unterscheiden»[51]; doch muß immer /25 die Zusammengehörigkeit beider Seiten beachtet werden, wenn wir der Eigenart der phänomenologischen Stellung Recht tun wollen.

So betrachtet, erweist sich die kopernikanische Wende Husserls viel tiefer als die von Kant oder Descartes, insofern nämlich, als die Umkippung nicht mehr die Termini der Erkenntnis (Subjekt und Objekt), sondern die ihnen zugrundeliegende Auffassung der Erkenntnis überhaupt als Beziehung betrifft. Man muß dabei beachten, daß Husserl gerade die Auffassung der scholastischen Intentionalität umkehrt. Diese Intentionalität wurde im Mittelalter als Beziehung verstanden und so als ein Akzidens, wonach die Substanzen, an sich seiende Hypostasen, sich öffnend, nicht in sich geschlossen, sondern so beieinander waren, daß ein Zusammensein ihrer untereinander entstand. Dieses durch die Beziehung eröffnete Zusammensein der Substanzen konnte bloß ein Nebeneinandersein darstellen, aber auch ein Sich-gern-haben, Aufeinander-Rücksicht-nehmen, usw. bedeuten. Als eine dieser Beziehungen war eben die Erkenntnis erfaßt. Durch sie war eine Substanz —der Erkennende— bei einer anderen —dem Erkannten— so, daß die erste die zweite in sich als bewußt aufnahm. Da aber diese Aufnahme nicht physisch erfolgen konnte, wurde sie als «intentional» bezeichnet. Dies sollte heißen, daß die erkennende Substanz im Modus der Intention (d.h. so, daß die eine die andere immateriell in sich aufnimmt) bei der erkannten war, d.h. mit ihr eine Relation hatte, und umgekehrt. Dies wurde aber so verstanden, daß die gegenseitige Eröffnung beider Substanzen sich diesen gegenüber als abkünftig erwies, nämlich als Resultat ihrer jeweiligen Tätigkeit

---

[51] A.a.O., S. 196.

und Wesensvollzug (*Energeia, actualitas*). Dies, daß eine Substanz —der Erkennende— mit einer anderen —dem Erkannten— in Beziehung trat, war für Aristoteles und für die Hochscholastik eine Selbstverständlichkeit. Später wurde aber solche Selbstverständlichkeit als das Wunder aller Wunder angesehen, für das keine Erklärung zuhanden lag. Denn die Substanz als sich eröffnende Seinsposition geriet bezüglich dieser Eröffnung in eine Krise, woher die Tatsache, daß sie in Kontakt mit dem anderen als sie kommen konnte, als höchst problematisch betrachtet wurde. Der Idealismus —in seinem weitesten, Descartes einschließenden Sinne— stellte, von dieser Krise der Substanz bezüglich ihrer Eröffnung aus verstanden, den Versuch dar, auf solche Eröffnung verzichtend, die Erkenntnis als Selbsterkenntnis der Ich-Substanz zu erklären; wobei das An- /26 dere dieser Erkenntnis, das Erkannte, sich als Produkt der Subjektspontaneität herausstellte, sodaß die Erkenntnis keine Beziehung mehr zum Anderen zu sein brauchte. Der Versuch Husserls geht nun von der Schwierigkeit aus, diese Eröffnung zu erklären, *zugleich aber von der Überzeugung, eine solche sei unbestreitbar*. So ist z.B., wie ich das Buch sehen kann, ein Problem, denn Ich und Buch sind das Andere schlechthin; daß ich aber das Buch sehe, ist eine absolut daseiende Tatsache, die sich durchaus als sicheren Anhalts-, ja sogar Ausgangspunkt weiterer Überlegung anbietet. Worin besteht nun die Lösung Husserls? Darin, daß er, anstatt vom Buch oder vom Ich als getrennten Substanzen auszugehen, bei dieser Beziehung beider als eben gesichertem Faktum ansetzt, indem aber die Substantialität der Beziehungstermini ausgeschaltet wird. Die kopernikanische Wende Husserls gegenüber der Scholastik besteht also darin, daß bei ihm die Intention keine gegenseitige Eröffnung von Substanzen bedeutet, sondern eine absolute Größe darstellt, auf die ihre Termini (Ich- und Gegenstand-pol) reduziert, bzw. zu reduzieren, sind. Als Beziehung ist diese Intention den in dieser Beziehung solche werdenden Ich und Gegenstand immer schon ursprünglicher, also ihnen gegenüber nicht mehr relativ sondern absolut geworden. So wird die Intention durch diese an ihr vollzogene Wende zu einer absoluten Beziehung, *die sich aber auf nichts bezieht, weil ihre möglichen Bezugspunkte immer schon in ihr aufgehoben sind*. Die Intention gehört also nicht mehr der Substanz an, sondern umgekehrt die Substanz der Intention, wobei natürlich diese Substanz

aufgelöst wird, so aber, daß sie «reduziert» als Intentionsbestimmung im Bewußtsein irgendwie weiterbesteht.

10. Das Sein als «bewußt-Sein»

Ist das Bewußtsein einmal so verstanden, dann ist es wohl eine abgeschlossene Seinssphäre, doch eine «offen-endlose» zumal[52] . Denn «im Wesen jedes Erlebnisses selbst liegt nicht nur, daß es, sondern auch wovon es Bewußtsein ist»[53]; nämlich so, daß in dieses Wovon über den dabei direkt gemeinten Gegenstand hinaus alle im /27 Horizont der jeweiligen Gegenständlichkeit mitgemeinten Gegenstände mit einbezogen werden. Daß ich z.B. ein Buch sehe, ist daher kein in der subjektiven Immanenz sich verschließender Akt, sondern die absolute Tatsache, deren Wesen, sich öffnend, das Buch, mich, den Verfasser, den Begriff des Buches überhaupt, ja die Preise des Papiermarktes, kurzum alles, was, und sei es noch so fern, irgendwie damit zu tun hat, je nach der Weise seines dabei bewußt-Seins, in sich aufnimmt.

Deshalb scheint —nebenbei bemerkt— der kritische Hinweis Heideggers, Husserl hätte sich zum «Was» eher als zum «Daß» des Erlebnisses gewendet[54], nicht ganz gerecht. Denn das bewußt-Sein ist gerade als Daß die absolute Tatsache, die erst das Was des dabei Bewußten relevant erscheinen läßt. Dieses Was ist nämlich, je nach der konkreten Gegenständlichkeit, die konkrete Gestaltung dessen, daß ich bewußt werde. So z.B. ist das Buch —*was* ich sehe— die konkrete Form dessen, *daß* ich sehe. Weil also dieses Daß-Bewußtsein (daß ich ein Buch sehe) immer intentional auf ein Was gerichtet ist, deshalb erweitert es sich, Was-Bewußtsein werdend, zu einem unendlichen Feld möglicher Erfahrung[55]. Indem es —das Daß des Bewußtseins— durch dieses Feld wandelt, gerät dieses Daß —daß ich das Buch sehe, daß ich es kaufen will, usw.— in die Bewegung eines Erlebnis-

---

[52] A.a.O., S. 72.

[53] A.a.O., S. 80.

[54] Vgl. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 150 ff.

[55] *Ideen*, I, S. 76.

stromes, der das Ganze des Seienden je nach seiner Erfahrbarkeit in sich trägt[56].

Hier ergibt sich ein schweres Interpretationsproblem hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem absoluten, reduzierten Sein des Bewußtseins und dem sog. «wirklichen» Sein. Einerseits ist ihre Trennung —die Trennung auch zwischen Transzendenz und Immanenz— für Husserl absolut[57]. Andererseits ist aber das «wirkliche» Sein des Dinges, etwa dieses transzendent gemeinten Buches, etwas wesentlich zur Erfahrung Bezogenes. Deshalb darf uns die Rede von der Transzendenz des Dinges nicht täuschen; denn «der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen ist (...) aus dem eigenen Wesensgehalt der Wahrnehmung, bzw. der bestimmt gearteten Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen», zu schöpfen[58]. Das transzendente Ding ist also auch, wenngleich bloß perspektivisch abgeschattet, im Bewußtsein gegeben[59], so «daß auch die höhere Transzendenz des physikalischen Dinges kein Hinausreichen über die Welt für das Bewußtsein (...) bedeutet»[60]. Also muß Husserl trotz jeder zugege- /28 benen Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Realität zum endgültigen Schluß kommen, daß «niemals ein an sich seiender Gegenstand ein solcher ist, den Bewußtsein und Be-

---

[56] Vgl. a.a.O., S. 73. Vgl. auch m. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 106: «Die Intentionalität ist nichts anderes als das Grundfeld, in dem die Gegenstände vorfindlich sind: die Gesamtheit der Verhaltungen und die Gesamtheit des Seienden in seinem Sein».

[57] Vgl. *Ideen*, S. 96: «Zum Ding als solchem, zu jeder Realität in dem echten (...). Sinn, gehört wesensmäßig und ganz 'prinzipiell' die Unfähigkeit immanent wahrnehmbar und somit überhaupt im Erlebniszusammenhang vorfindlich zu sein. So heißt das Ding selbst und schlechthin transzendent. Darin bekundet sich eben die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweise, die radikalste, die es überhaupt gibt, die zwischen Bewußtsein und Realität». Vgl. auch a.a.O., S.114.

[58] A.a.O., S. 96. In diesem Sinne, wenngleich Husserl immer wieder radikal zwischen der absoluten Immanenz und der zufälligen Transzendenz unterscheiden will, bleibt ihm nichts Anderes übrig, als die Transzendenz von der Immanenz her zu definieren: transzendent ist nämlich das, was nicht absolut sondern perspektivisch abgeschattet gegeben ist.

[59] Vgl. a.a.O., S. 125: «Zur Anknüpfung nehmen wir die leicht nachzuprüfende Feststellung, daß in der physikalischen Methode das Wahrgenommene Ding selbst, immer und prinzipiell, genau das Ding ist, das der Physiker erforscht und wissenschaftlich bestimmt».

[60] A.a.O., S. 127. vgl. auch S. 121.

wußtseins-Ich nicht anginge»[61]. Hiermit ergibt sich die Unterscheidung zwischen bewußt-Sein und Realität als eine solche zwischen absolutem (dem ersten) und bloßem intentionalem Sein (der zweiten); wobei dies letztes «also ein solches ist, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat»[62]. Die Realität —und das muß immer wiederholt werden: sowohl die des Objekts, als auch die des Subjekts— entbehrt wesensmäßig der Selbständigkeit. «Es ist nicht in sich etwas Absolutes»[63].

Jetzt sind wir schon imstande, die Konsequenzen jener kopernikanischen Wende der Phänomenologie zu ziehen: Das phänomenologisch verstandene Erlebnis hat sich —schon in den *Logischen Untersuchungen*— als Wahrheit, als Bewußtsein erwiesen, welches sich jetzt nicht als Subjekt, sondern als eigentliches Sein, nämlich als bewußt-Sein erweist. Nun aber weist dieses bewußt-Sein, insofern es sich dem dabei Bewußten eröffnet, die Fähigkeit auf, das Ganze der Realität in sich aufzunehmen, sodaß es, je nach den verschiedenen Graden dieses bewußt-Seins, das Sein schlechthin ist, das jede Realität auf sich bezogen hält und in dieser Bezogenheit real seinläßt. Was ursprünglich bei der Analyse eines konkreten Phänomens (daß ich ein Buch sehe) bloß eine Umkippung von den Bezogenen zur Beziehung selbst war, *dies ergibt sich jetzt als eine universale Revolution, die die Bestimmung des Seins überhaupt neu formulieren läßt*. Durch die Reduktion hatten wir das Sein des Wirklichen verloren, dafür aber als «Residuum» das bewußt-Sein erreicht. Von daher gewinnen wir aber das erste Sein wieder; doch dies nach einer endgültigen Umgestaltung dessen, was das Wort «Sein» bedeutet: «Der gemeine Sinn der Seinsrede kehrt sich um. Das Sein, das für uns (im natürlichen Bewußtsein) das erste ist (Das Sein der wirklichen Dinge) ist an sich das zweite (intentionales Sein), d.h. es ist, was es ist, nur in 'Beziehung' zum ersten (absoluten und im-

---

[61] A.a.O., S. 114.

[62] A.a.O., S. 117.

[63] A.a.O., S. 118. Das Zitat fährt fort: «Es (die Realität) ist nicht etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein 'absolutes Wesen', es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes bzw. Vorstellbares, in möglicher Erscheinung zu Verwirklichendes ist».

manenten bewußt-Sein)»[64]. So eröffnet sich zur phänomenologischen Schau ein neuer Seinsbereich ursprünglicheren Reichtums. Husserl, der bloß die Bedingungen des Wissens erforschen wollte, ist im Begriff des phänomenologischen bewußt-Seins auf die Grund- /29 sätze des Seins überhaupt gestoßen, und die Phänomenologie zeigt sich als Wissenschaft der «Ursprünge»[65], sowohl des sog. «natürlichen» Wissens als auch des Seienden als solchen. Sie erhebt somit den Anspruch, Ontologie, ja die einzige sinnvolle und mögliche Ontologie zu sein[66]. Die Bewegung, die in den *Logischen Untersuchungen* so angeblich harmlos als Analyse der intentionalen Phänomene des Bewußtseins gestartet wurde, entwickelt sich also zu einer metaphysischen Revolution. Hier ist nicht nur von Erkenntnis die Rede, sondern von bewußt-Sein, welches als absolutes Sein verstanden wird, woher erst die Bedeutung jedes möglichen Seienden, sei es reell, vorgestellt, gewollt, fingiert usw. überhaupt ihre Bestimmung bekommen soll.

Sicherlich wurde hier dieser von der Husserl'schen Auffassung abzuleitende Schluß überspitzt und die Bedeutung der ontologischen Fragestellung so überbetont, daß viele Darstellungen verschwiegen wurden, bei denen Husserl immer wieder in eine bloß erkenntnistheoretische Fragestellung zurückfällt und damit die Frage nach dem Sein verdeckt. Daß für ihn die Bemühung, die Wissenschaft und die dafür notwendige Logik zu begründen, viel gewichtiger als die Seinsfrage ist, das scheint unbestreitbar. Daß aber bei dieser Bemühung, und sei es noch so verschüttet, die Richtung eines möglichen Weges auf die Bestimmung hin des Sinnes von Sein überhaupt angegeben wird —und dies zu zeigen, wurde hier versucht—, das muß, wie ich glaube, ebenfalls als fester Stand jeder Würdigung der Phänomenologie

---

[64] A.a.O., S. 118. Zusatz in Klammer ist von mir. Vgl. auch S. 117. Diesbezüglich kommentiert Heidegger: «Das Wahrgenommene im strengen Sinne der Phänomenologie ist nicht das wahrgenommene Seiende an ihm selbst, sondern das wahrgenommene Seiende, sofern es wahrgenommen ist» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 52).

[65] A.a.O., S. 135.

[66] Allerdings ist diese eine «Ontologie», in der das Sein im Sinne von «Seiend»-, «Wirklich»-sein von einem durch den Reflexionscharakter der neuzeitlichen Philosophie vermittelten neuen Sinn vom Sein als «Wahr»-sein verdrängt wurde. Für diese «Ontologie» schlägt E. Tugendhats den Namen «Aletheiologie» vor (Vgl. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 180, 183 und 1B4) .

gelten. Sich auf den gewiesenen Weg einzulassen, ist vielleicht eine Aufgabe, die Edmund Husserl nicht mehr wahrgenommen hat; doch wir werden sehen müssen, wie in der Erforschung dieses neuen Bereichs Martin Heidegger dem Vater der Phänomenologie immer schuldig geblieben ist. Denn es wurde schon am Anfang dieser Paragraphen angedeutet: gerade auf dem Feld der phänomenologischen Intentionalität will Heidegger —sicher viel radikaler als Husserl— die griechische Frage nach dem Sein von neuem aufwerfen[67]. /30

[67] Vgl. M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 98: «In der damit durchbrechenden phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie».

§ 2. Der phänomenologische Ansatz bei Heidegger und die Frage nach dem Sein

1. Heidegger und die Phänomenologie

Im Jahre 1927 veröffentlichte Heidegger *Sein und Zeit* mit einer Widmung an Husserl. Doch der vom Schüler als solcher beanspruchte Lehrer lehnte damals jede Patenschaft ab. Später hat Husserl angeblich das frühe Werk Heideggers als Paradebeispiel der phänomenologischen Entwicklung anerkannt, und zwar nachdem er, Husserl, seine Wendung zur Phänomenologie der Lebenswelt vollzogen hatte. Zu spät — jetzt war es Heidegger, der die angebotene Patenschaft ablehnte, indem er seine persönliche Entwicklung abseits der Phänomenologie verstand. Viele Jahre sind seitdem verstrichen, mit viel Polemik und nicht wenigen unangenehmen Zwischenfällen, und das Problem der Beziehungen von Heideggers Denken zur Phänomenologie bleibt immer noch ungelöst. Viele sehen darin, daß Heidegger die Frage nach dem Sein ausdrücklich wiederholt, eine Rückführung der Phänomenologie, von der er zwar ausgehe, auf ein tieferes Fundament, von dem her die Phänomenologie sich in ihrer konkreten Ausführung als philosophisches Resultat der neuzeitlichen Tradition herausstelle, das dann in diesem Denken des Seins überwunden werde[1]. Viele andere bestehen immer wieder darauf, die ganze Entwicklung Heideggers einschließlich seines Rückgriffes auf das griechische Denken sei ohne ihren Zusammenhang mit dem phänomenologischen Denken unverständlich[2]; denn die Phänomenologie habe die Beziehung zwischen Sein und Denken derart neu aufgeworfen, daß sie gerade den

---

[1] Vgl. u.a. 0. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 78 f. Auf diese These lauft auch die Darstellung W.J. Richardsons in: *From Phenomenology to Thought* hinaus.

[2] Vgl. z.B. A. de Waehlens: *Phénoménologie et Vérité*.

Boden für jene Wiederholung der Seinsfrage anbieten dürfe und dies in der Tat tue.

Zu sagen, daß diese Polemik nicht weiter der Rede wert sei, scheint m.E. nicht leicht vertretbar. Wie im vorigen Paragraphen gezeigt wurde, stellt der phänomenologische Ansatz Husserls zweifelsohne eine programmatische Eröffnung dar, die im ontologischen Feld eine Ausführung verlangt. Hier wird nämlich eine neue Auffassung der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken dargelegt, und zwar so, daß der Verdacht entsteht, Heidegger, welcher auch diese Zusammengehörigkeit bedenken will, habe einiges von jener Auffassung, gerade nämlich den Grundsatz, übernommen. Sicherlich kann man /31 behaupten, daß die Ausführung jenes Programms schon im Werk Husserls zu finden sei, welches ja eindeutig von jenem Heideggers verschieden ist. Doch die Frage besteht gerade darin, ob diese die einzige, ja die echte Ausführung des phänomenologischen Grundsatzes ist. Wie Heidegger zu jener programmatischen Eröffnung steht, muß also geklärt werden, und zwar unerläßlich, wenn wir gerade die Beziehung zwischen Sein und Denken bei ihm studieren wollen. Insofern diese Arbeit auf dieses Problem von Sein und Denken hinzielt, muß sie auch das Verhältnis Heideggers zur Phänomenologie, genauer zu ihrer schon beschriebenen kopernikanischen Wende, behandeln. Allerdings ist diese Frage nicht in ein paar Zeilen zu beantworten. Dieses Kapitel versucht daher nur eine Hypothese aufzustellen, die erst später, nachdem die konkreten Ausführungen Heideggers dargelegt sein werden, auf ihre Bewährung hin weiter befragt werden muß.

2. Heideggers Kritik an Husserl

Es wurde schon erwähnt, wie das ontologische Interesse Heideggers sehr früh durch das Werk Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* angeregt wurde. Es ging ihm von Anfang an darum, einen Sinn vom Sein zu finden, der die Einheit seiner Bedeutung über das Mannigfache der Prädikationsweisen hinaus garantierten könnte. Dafür mußte aber erst nach dem Sein gefragt werden. Nun sucht Heidegger ein Feld, von woher diese Frage möglich wird. Sicherlich erfüllt diesbezüglich sein Kontakt mit Husserl eine wichtige Funktion. Husserl hatte ja behauptet, daß das intentionale Bewußtsein eine

Sphäre absoluten Seins, ausmache; dieser Behauptung nachzufolgen, war nun für Heidegger, vor allem was die Intentionalität betrifft, besonders interessant. Er will aber vorsichtig vorgehen und verlangt eine ausdrückliche Kritik der Phänomenologie hinsichtlich ihrer Fähigkeit, den Boden für die Frage nach dem Sinn von Sein zu bieten[3].

In der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, die in der Marburger Zeit gelesen und vor kurzem veröffentlicht wurde, finden wir eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls, die bisher vorenthalten wurde. Die Konklusion Heideggers ist dabei vernichtend:

> Alle (...) Seinsbestimmungen der phänomenolo- /32 gischen Region (...) sind in keiner Weise aus dem Seienden selbst geschöpft, sondern, sofern sie als Seinsbestimmungen des Bewußtseins herausgestellt sind, sind sie geradezu geeignet, den Weg zu einer Frage nach dem Sein dieses Seienden, d.h. zugleich nach der klareren Herausarbeitung dieses Seienden selbst, zu verlegen[4].

Der Grund dieser harten Kritik liegt in der von Husserl durchgeführten phänomenologischen Reduktion, wodurch der Bereich des reinen Bewußtseins gewonnen wird. Wir sahen, wie der Sinn dieser Reduktion in der Ausschaltung der konkreten Realität des im Erlebnis Gegebenen bestand. Dadurch wird die Region des reinen Bewußtseins gegen alles andere Seiende, gegen die Realität abgegrenzt: diese Realität wird von ihm ausgeschlossen. Dies ist sozusagen der notwendige Preis, um jenen Charakter der absoluten Gegebenheit zu gewinnen, der das Bewußtsein auszeichnen muß, damit davon eine ebenso absolute, strenge Wissenschaft entstehen kann. Aber nicht nur die äußere Realität wird ausgeschaltet, sondern auch die jeweilige Vereinzelung der Erlebnisse. Die Reduktion, sagt Heidegger, «sieht davon ab, daß meine Akte meine oder diejenigen eines anderen individuellen Menschen sind, und betrachtet sie nur nach ihrem *Was*»[5]. Die Zufälligkeit jeder Realität, auch jener der realen Erlebnisse, wird somit durch die «Ablösbarkeit ihres Wie mit Hilfe der Reduktionen»[6] aufgehoben. Und hier setzt die Kritik Heideg-

---

[3] Vgl. M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 140.
[4] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 146.
[5] A.a.O., S. 151.
[6] A.a.O., S. 138.

gers ein; denn durch diese Reduktion —sagt er— verliert die Phänomenologie jede Ermächtigung, die universale Frage nach dem Sein zu stellen, insofern eine solche Frage eben universal sein muß. Denn

> so ist auch in der Betrachtung und Ausformung des reinen Bewußtseins lediglich der *Wasgehalt* herausgehoben, ohne nach dem Sein der Akte im Sinne ihrer Existenz zu fragen. Diese Frage wird in den Reduktionen, der transzendentalen wie der eidetischen, nicht nur nicht gestellt, sondern *sie geht durch sie gerade verloren*. Aus dem Was erfahre ich nie etwas über den Sinn und die Weise des Daß[7].

Die Phänomenologie, die vom Intentionalen ausging, gewinnt dann nicht ein reales Bewußtsein, sondern eine abgelöste intentionale Struktur überhaupt, in der aber jeder Kontakt mit den konkreten intentionalen Beziehungen aufgehoben wird. Das Bewußtsein ist dann bloß *ideales* Sein[8] .

Warum geschieht gerade dies? Welcher ist der letzte Sinn solcher Reduktionen, und welche die Absicht Husserls dabei? Er will ganz /33 einfach den Zugang der Reflexion zum Bewußtsein derart absichern, daß dieses Bewußtsein Gegenstand für eine absolute Wissenschaft werden kann. Bei den Reduktionen geht es einfach darum, «den Erlebniszusammenhang als eine Region absoluter wissenschaftlicher Betrachtung herauszuarbeiten»[9]. Aber hier, sagt jetzt Heidegger, übt Husserl an dem ersten phänomenologischen Prinzip Verrat: die Bestimmung des Bewußtseins ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sache selbst, nämlich auf das konkrete intentionale Seiende gewonnen», sondern in die Sache von draußen hineingezwungen, nämlich von einer Idee der Wissenschaft, die, von Descartes herstammend, neuzeitlich bestimmt ist[10]. Das Seiende, wie es an ihm selbst ist, fällt somit vom Betrachtungsfeld weg; nunmehr interessiert ein solches bloß, «sofern es möglicher Gegenstand der Reflexion ist»[11].

Dies alles wäre nun nicht weiter tragisch, fährt Heidegger fort, würde aus dieser *theoretischen* Herausarbeitung des reinen Bewußtseins nicht der Anspruch erhoben, den Sinn von Sein

[7] A.a.O., S. 151f.
[8] Vgl. a.a.O., S. 156.
[9] A.a.O., S. 148.
[10] A.a.O.
[11] A.a.O., 5. 143.

überhaupt bestimmen zu dürfen. Dies aber geschieht in der Tat. Denn wir sahen es schon: das Sein des Bewußtseins soll für Husserl ein absolut Erstes sein, worauf sich alles, was ist, beziehen muß, um zu sein. Das Problem besteht also nicht darin, daß vom Bewußtsein her die Frage nach dem Sein nicht gestellt werden darf, sondern gerade darin, daß trotzdem diese Seinsfrage nicht nur doch gestellt, sondern sogar beantwortet wird. «Nur haben wir es mit dem eigentlich wissenschaftlichen Weg einer Beantwortung zu tun, der den Sinn der Realität eines Realen zu bestimmen versucht, sofern es sich im Bewußtsein bekundet»[12]. Das Bewußtsein ist dann absolut in dem Sinne, «daß es die Voraussetzung ist, aufgrund derer überhaupt Realität sich bekunden kann»[13]. Aber hier wird eine Entscheidung getroffen, welche den Sinn von Sein ganz konkret bestimmt. Denn, wenn das Bewußtsein als reines bestimmt wurde, um es für die gegenständliche, ja wissenschaftliche Reflexion zugänglich zu machen, und wenn es anschließend zum Richter erhoben wird über die Zulassung des Realen zum Sein, dann ist es nur selbstverständlich, daß bloß das Gegenständliche, das nämlich, was für seine theoretische Schau ersichtlich ist, als Seiendes anerkannt werden wird. Und so ergibt sich das endgültige Resultat: «Sein heißt für Husserl nichts anderes als wahres Sein, Objektivität, wahr für ein theoretisches, /34 wissenschaftliches Erkennen»[14] . Dieses Erkennen, als Erfassen der Gegenständlichkeit bestimmt, wird in der Phänomenologie dementsprechend als die grundlegende intentionale Beziehung aufgefaßt — lieben, wünschen, arbeiten sind alle abgeleiteten Verhaltensweisen, die immer auf *erkannte* Gegenstände ausgerichtet sind, welche primär auf idealer Weise, theoretisch, konstituiert sein müssen.

3. Der Einfluß Diltheys und die neue Bestimmung der Intentionalität bei Heidegger

Ob diese Auslegung der phänomenologischen Reduktion zu Recht besteht oder nicht, ist ein schweres Problem, dessen Behandlung eher einer eigenen Untersuchung über Husserl bedarf.

---

[12] A.a.O., S. 155.
[13] A.a.O., S. 145.
[14] A.a.O., S. 165.

Gleichwohl im vorigen Kapitel auf die Möglichkeit einer anderen Interpretation kurz hingewiesen wurde, muß hier diese Problematik dahingestellt bleiben. Zu Recht oder nicht, Hauptsache ist, daß Heidegger sich als Alternative zum kritisierten Husserl versteht, und dies bestimmt jedenfalls eine ganz konkrete Richtung seines Denkens.

Er macht die phänomenologische Reduktion, so wie er sie versteht, nicht mit, weil er darin eben eine «Reduktion», nämlich eine unzulässige, sieht, durch die das Sein des Seienden um seiner theoretischen Erfassung willen auf ideale Gegenständlichkeit zurückgeführt wird. Doch dabei geht gerade das verloren, worauf es wesentlich ankommt: nämlich das Seiende, wie es zunächst und zumeist ist, welches sich nicht mehr zeigen kann, wie es an ihm selbst ist[15], also in seinem Daß-sein.

Heidegger hat die Bedeutung der Intentionalität bei Husserl gewürdigt und anerkannt; er glaubt, daß dieser Begriff ein sehr brauchbares Feld für die Entfaltung der Seinsfrage darstellt; doch er ist gleichzeitig der Meinung, daß gerade die von Husserl durchgeführte Reduktion die Möglichkeit verlege, diese Intentionalität in ihrem konkreten Vollzug, in ihrem *Daß*, zu verstehen. Außerhalb des reduzierten Bewußtseins, muß deshalb ein neuer Bereich gesucht werden, in dem das Sein des Intentionalen als konkreter Daß-Vollzug hinsichtlich seiner Bestimmung zugänglich wird.

Und hier finden wir eine andere Referenz Heideggers, nämlich /35 zum Denken Diltheys, der eine wesentliche Rolle in der Entwicklung seines eigenen Denkens spielen wird. Diese Beziehung, die, wenn wir die seltenen Bezüge zu Dilthey in den Schriften Heideggers betrachten, sehr heruntergespielt wurde, ist zweifellos vorhanden, und wäre einer eigenen Untersuchung würdig. Hier müssen wir uns leider damit begnügen, kurz darauf hinzuweisen.

Was die hier behandelte Problematik betrifft, hat die Philosophie Diltheys eine doppelte Relevanz. Sie faßt erstens ebenso wie die Phänomenologie die ursprüngliche Einheit des Erlebens als Zusammen von Objektivität und Subjektivität auf, indem Subjekt und Objekt als in diese Einheit aufgehoben betrachtet werden: «Das Bewußtsein von seinem Erlebnis und seine Beschaf-

---

[15] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 16f.

fenheit, sein Fürmichdasein und was für mich da ist, sind eins: Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist unterschieden von dem, was in ihm für mich da ist»[16]. Solche Erlebnisse sind aber nicht jeweils für sich gegeben: sie sind ineinander und in die Totalität eines allumfassenden Lebens verwoben, dessen Vollzug der Ursprung jedes partiellen Daseins darstellt. Andererseits aber und im Gegensatz zu Husserl —mindestens zu dem von Heideggers Kritik her verstandenen Husserl— kommt es Dilthey gerade auf diesen Lebensvollzug an. Das Leben wird bei ihm als «Tatsache»[17] in seiner Ursprünglichkeit hingenommen. Für ihn gilt es, «hinter die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Tatsache zurückzugehen und die Tatsache selbst in ihrem Rohzustande aufzufassen»[18]. Hiermit wird einerseits das gerettet, was Heidegger von der Phänomenologie interessierte, nämlich die intentionale Einheit des Lebensvollzugs, indem andererseits seine Anforderung wortwörtlich erfüllt wird, daß «es keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so 'selbstverständlich', an dieses Seiende» —das lebende Dasein— «konstruktiv-dogmatisch herangebracht werden darf»[19] .

Daher die Bedeutung der Konklusion Diltheys: «Erfahren wir so in den Erlebnissen die Lebenswirklichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer Bezüge, so scheint es doch, so angesehen, immer nur ein Singuläres, unser eigenes Leben zu sein, von dem wir im Erleben wissen. Es bleibt ein Wissen von einem Einmaligen, und kein logisches Hilfsmittel kann die in der Erfahrungsweise des Erlebens enthaltene Beschränkung auf das Einmalige überwinden»[20]. D.h. die Einheit /36 der intentionalen Struktur wird nicht in der Absolutheit eines theoretischen Bewußtseins freigelegt, sondern gerade in dem, was durch die Reduktion auf ein solches Bewußtsein überwunden werden sollte, nämlich in der endlichen Einmaligkeit je meines Lebensvollzugs, meines Daseins. Somit kommt Heidegger zum eigenartigen Schluß:

---

[16] W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 139.

[17] Heidegger meinte, Husserl wollte gerade diese Urtatsache ausschalten.

[18] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 131.

[19] *Sein und Zeit*, S. 16f.

[20] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 141.

> Dilthey war der erste, der die Absichten der Phänomenologie verstand. Seine Arbeit, schon seit den sechziger Jahren, war auf eine Herausarbeitung einer neuen Psychologie gerichtet, ganz allgemein gesprochen, auf eine Wissenschaft vom Menschen, die den Menschen primär erfaßt, so wie er als Person, als handelnde Person in der Geschichte existiert[21].

Soll das nicht bedeuten, daß Heidegger der Meinung ist, Dilthey entspreche den eigentlichen Absichten der Phänomenologie besser als die reduktiven Ausführungen Husserls? Allerdings: dies nämlich bezüglich der Bestimmung vom seienden Intentionsvollzug, insofern dieser eben ein Vollzug sein muß, der immer in der Jemeinigkeit der eigenen Existenz stattfindet.

> Die Person —sagt Heidegger, Dilthey zitierend— findet sich in bestimmter Selbigkeit gegenüber einer Welt, auf die sie wirkt, und welche Welt auf sie zurückwirkt; in jedem Moment des Seins wirkt die Person, die volle, zurück, nicht lediglich wollend, fühlend und betrachtend, sondern alles in einem immer zugleich[22].

Die konkrete Existenz als Vollzug des alltäglichen Lebens stellt also eine Einheit dar, in der nicht nur die Mannigfaltigkeit meiner Handlungen, sondern diejenige der auf sie zurück und in sie hineinwirkenden Welt zusammenwachsen. Dann ist klar, daß jede Objektivierung im Sinne Husserls eine dieser ursprünglicheren Einheit entstammende ist; wobei die Erkenntnis keine Vorrangsstellung beanspruchen darf.

Aus der Kritik der Phänomenologie Husserls und in (nicht immer ausdrücklicher) Anlehnung an Dilthey gewinnt Heidegger also eine neue Position: den alltäglichen Vollzug (d.h. so wie er zunächst und zumeist, unreduziert, gegeben ist) je meiner eigenen Existenz. Darin will er die Frage nach dem Sein wieder aufwerfen. /37

4. Die Struktur der Seinsfrage

Die Heidegger'sche Kritik an Husserl und die vorgebrachte Referenz auf Dilthey versetzen uns schon in die Lage, alle genetischen Annäherungen beiseite zu lassen und direkt in die Problematik von *Sein und Zeit* einsteigen zu können. Hiermit geschieht

---

[21] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 163.
[22] A.a.O., S. 164.

aber etwas sehr Merkwürdiges: wenn jemand das vorhin Dargelegte ohne vorausgehende Kenntnisse der Philosophie Heideggers lese, so müßte er mit Recht in *Sein und Zeit* eine Fortsetzung davon erwarten. Wenn bisher von Denken und Bewußtsein, von Erlebnis und Gegenständlichkeit die Rede war, dann wäre er enttäuscht, wenn alle diese Terminologie auf einmal verschwindet. Nun, gerade dies geschieht in der Tat. Sicherlich wurde es schon angekündigt, daß es darum geht, im Zusammenhang der Bestimmung des Denkens einen Horizont für die Frage nach dem Sein zu gewinnen. So wurde dieser Zusammenhang bei Husserl ersichtlich, als das Sein eben zu idealem Sein reduziert wurde. Nun aber bricht Heidegger gegen jede Fortsetzungserwartung mit dem erwähnten Problemkreis jede Beziehung radikal ab, um unabhängig von Erkenntnis und Denken, ja sogar, im Prinzip und rein formell, von Dasein und jemeinigem Existenzvollzug, eine absolute, ohne jede Voraussetzung aufgeworfene Frage nach dem Sein überhaupt zu stellen — nach einem Sein, das immer wieder dort vorausgesetzt werden muß, wo ein Seiendes entspringt; nach einem Sein also, das unserer Existenz selbst vorausgeht, ohne daß wir dessen Sinn ausdrücklich erfaßt, ja nicht einmal nach diesem Sinn gefragt hätten.

Ist aber diese Frage tatsächlich so unabhängig von jenem Themenkreis rund um die Bestimmung des Denkens? Dies zu behaupten scheint zunächst die Absicht Heideggers; d.h. ihn interessiert die Frage nach dem Sein überhaupt, und nicht direkt nach dem Zusammenhang Sein-Denken: nicht ein reduziertes, bloß gedachtes Sein steht hier in Frage, sondern ein Sein, das immer schon die Voraussetzung jedes Denkens ist.

Immerhin, bevor der Zusammenhang zwischen Denken und Seinsfrage erklärt werden kann, ist es zuerst notwendig, die Struktur jener Seinsfrage genauer zu vergegenwärtigen. «Das *Gefragte* der auszuarbeitenden Frage ist das Sein; hinsichtlich nämlich seines Sinnes, welcher das *Erfragte* ist»[23]. Das Sein ist aber Voraussetzung dafür, daß wir Seiendem begegnen können, ja daß Seiend- /38 es überhaupt *ist*. Wir kennen das Seiende, das Haus z.B., die uns umgebenden Personen, usw.; wir wissen auch, daß solche Seiende *sind*; dabei entgeht uns aber das Sein selbst völlig: von ihm wissen wir nicht, was es sei. «Sein als das Gefrag-

[23] Vgl. *Sein und Zeit*. S. 6.

te fordert daher eine eigene Ausweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet»[24]. Trotzdem sind Sein und Seiendes nicht zusammenhanglos: Sein besagt Sein von Seiendem; somit sind wir doch berechtigt, bei der erwähnten Frage bei Seiendem anzusetzen. So «ergibt sich als das *Befragte* der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt»[25]. Nun ist klar, daß, wenn dieses Seiende als Befragtes

> die Charaktere seines Seins unverfälscht soll hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden[26].

Anders gesagt: Das Seiende ist insofern das Befragte, als von ihm aus das Sein erreichbar sein soll. Doch Seiendes gibt es vieles, ja «seiend» wird verschiedenartig gesagt —

> an welchem Seienden soll dann der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang[27].

Die Antwort Heideggers ist kurz und bündig: Es gibt ein solches Seiendes, nämlich dasjenige, das die Seinsfrage selbst stellt.

> Dieses Seiende, das wir je selbst sind, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt also eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins[28].

Das ist allerdings für einen unvoreingenommenen Beobachter eine Überraschung. Denn die Frage nach dem Sein ist nicht auf das Sein eines bestimmten Seienden gerichtet — sie beansprucht, eine *universale* Frage nach dem Sein überhaupt zu sein. So ist keinesfalls einzusehen, wie irgendwelches Seiende, und gar je das fragende Dasein, einen Vorrang hinsichtlich dieser Frage haben muß. Wir werden jetzt sehen, wie dieses merkwürdige Resultat nur im Rückgriff auf die vorangestellte Behandlung

---

[24] A.a.O.
[25] A.a.O.
[26] A.a.O.
[27] A.a.O., S. 7.
[28] A.a.O.

der phänomenologischen Problematik verständlich wird; womit die Notwendigkeit dieser Behandlung, die bezüglich einer universalen Seinsfrage unklar erschien, /39 nun ersichtlich wird. Wir werden dann sehen, daß umgekehrt die Heidegger'sche Ausführung dieser Frage ohne jene einführende Erörterung unklar bleiben würde.

5. Die Seinsfrage und das Seinsverständnis im Dasein

Warum soll dem Dasein eine Vorrangstellung zukommen? Weil das Dasein —darunter ist je meine Existenz zu verstehen— das einzige Seiende ist, antwortet Heidegger, das nicht bloß ist, sondern auch eine Beziehung, ein Verhältnis zum Sein hat. Demnach «geht es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst», «es hat ein Seinsverhältnis»[29], welches sich darin ausdrückt, daß dieses Dasein das Sein versteht, sich immer schon in einem Seinsverständnis bewegt[30].

Die Argumentation leuchtet aber immer noch nicht ganz ein. Sicher ist dieses Seinsverhältnis eine Bedingung dafür, daß das Dasein die Frage nach dem Sein überhaupt stellen kann. In diesem Sinne ist klar, daß dieses Dasein einen Vorrang bezüglich seiner Bestimmung als Fragendes hat, da es ein Vorverständnis dessen besitzt, was Sein bedeuten kann, so nämlich, daß dieses *Vorverständnis* aufgeklärt zu werden verlangt. Die These Heideggers lautet aber wesentlich anders, nämlich daß das Dasein zugleich der *Fragende* und das *Befragte* der Seinsfrage ist, also das, woher nicht nur die Frage erfolgt, sondern auch woraus die Antwort gewonnen werden muß. Das Warum dieser These ist aber immer noch unklar; denn, wenn dem Dasein «ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden»[31] zusteht, warum kann er dann nicht den Sinn dieses Seins von einem anderen Seienden ablesen?

Der Vorrang wäre leicht zu erklären, wenn die Seinsfrage auf die Frage nach dem eigenen Sein des Daseins beschränkt bliebe, so zwar, daß dann das Sein als ein solches des Daseins selbstverständlich nur vom Dasein selbst abzugewinnen wäre. Doch dann wäre diese Frage keine universale mehr, was Heidegger für sie

[29] A.a.O., S. 12.
[30] A.a.O., S. 5.
[31] A.a.O., S. 13.

immer wieder beansprucht. Und nun, um die totale Verwirrung zu stiften, geschieht gerade dies: zwar bleibt der Universalitätsanspruch aufrecht — so sehr, daß die Fundamental-Ontologie, das grundsätzliche Wissen über das Sein des Seienden, sich aus der Analytik jenes Daseins entwickeln wird, wel- /40 ches «ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontolo-logien ist»[32] —, doch stellt sich zugleich heraus, daß «das Sein, darum es diesem Seienden (dem Dasein) geht, je meines ist»[33]. In eins mit dem Dasein, das sich zum Sein verhält, hat also das Sein *jedes Seienden* irgendwie auch schon den Charakter der Jemeinigkeit, *ohne deshalb aufzuhören, das Sein überhaupt zu sein*. «Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert»[34]. Die These Heideggers lautet genauer also: Das Dasein ist erstens das Befragte, weil es und nur es ein Verhältnis zum Sein hat, so zwar, daß das Sein überhaupt zugleich sein eigenes Sein ist; doch zweitens: deswegen hört die Seinsfrage nicht auf, eine universale Frage zu sein, denn dieses Sein ist *selbst dasjenige* des nicht daseinsmäßigen Seienden, also das Sein überhaupt.

Trotz allem — es scheint nicht nachvollziehbar, wieso je mein eigenes Sein —nach dem ich selbstverständlich fragen darf— zugleich das Sein derjenigen Seienden sein muß, zu denen ich mich sonst verhalte, sodaß jenes Fragen nach dem *Sein des Daseins* auch auf das *Sein Überhaupt* gerichtet wäre. Hier fehlt irgendwie ein Zwischenglied, damit das Argument schlüssig ist; und dieses Glied ist in der Darstellung Heideggers in *Sein und Zeit* schwer zu finden. Wie es mir scheint, muß nun dieses Zwischenglied das Seinsverständnis sein. Dieses ist eine Auszeichnung des Daseins, und zwar nicht eine weitere unter anderen, sondern, wie es sich in der Entwicklung von *Sein und Zeit* herausstellt, die Auszeichnung des Daseins überhaupt als solches. Vorgreifend läßt sich

---

[32] A.a.O.

[33] A.a.O., S. 42. Das Zitat fährt fort: «Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein 'gleichgültig', genau besehen, es 'ist' so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: 'ich bin', 'du bist'».

[34] A.a.O., S. 13.

sagen: das Dasein besteht in der Existenz, und Existenz ist Seinsverständnis[35]. Das Verständnis des Seins ist also selbst irgendwie das Sein des Daseins. Damit aber die Seinsfrage (welche nicht nur vom Seinsverständnis des Daseins herstammt, sondern auf dieses selbst gerichtet ist) eine universale, also auch eine solche nach dem Sein des nicht daseinsmäßigen Seienden sein kann, muß folgendes hinzugefügt werden: *Seinsverständnis ist nicht nur ein Merkmal des Daseins, sondern auch ein solches des Seienden überhaupt*, sofern es ist, und insofern es daraufhin, daß es eben ist, irgendwie in diesem Verständnis des Daseins einbezogen sein muß. Denn, /41 nur wenn das nicht daseinsmäßige Seiende mit dem Dasein im Seinsverständnis zusammengehört, ist es berechtigt, die Frage nach diesem (selbstverständlich jemeinigen) Seinsverständnis eine universale Frage nach dem Sein vom Seienden überhaupt zu nennen. Aber dann müssen wir klar sagen, was Heidegger nicht sagen will: daß Sein nämlich immer schon Seins-*verständnis* heißt, sowohl für das Dasein als auch für nicht daseinsmäßiges Seiendes, jeweils aktiv und passiv gemeint. Nur dann, in der Einheit des Verstehens, können wir sagen, daß das Sein des Daseins dasjenige des Seienden überhaupt ist. Die Behauptung, das Dasein habe einen Vorrang bezüglich der Seinsfrage, verlangt also, die Zusammengehörigkeit von Seiendem und Dasein im Seinsverständnis dieses zu postulieren, und zwar bezüglich ihres jeweiligen Seins[36]. — Das ist allerdings ein phänomenologisches Postulat.

---

[35] Vgl. a.a.O., S. 52 f.: «Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhalt. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert».

[36] In diesem Sinne kommentiert F.W. von Herrmann: «Dasein meint, obwohl es der reine Seinsausdruck für das Seiende 'Mensch' ist, nicht die in sich selbst ruhende menschliche Seinsverfassung, sondern die ontologische Zusammengehörigkeit des menschlichen Seins (Existenz und Existenzialien) mit dem Sein als solchen der Ganzheit des Seienden. Die ontologische Frage nach dem Dasein ist die eine universelle, in sich zweifache Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (gleich der Frage nach dem Sein als solchem der Ganzheit des Seienden) und der existenzialen Seinsverfassung des seinsverstehenden Menschen» (*Subjekt und Dasein* S. 10 f.).

6. Analytik des Daseins und Phänomenologie

Es stellt sich also heraus, daß die richtige, m.E. einzig nachvollziehbare Auffassung der Seinsfrage nur von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Sein, Verstehen und Seiendem her zu gewinnen ist. Diese Einheit scheint jetzt jene andere Einheit von Intention, Intendierendem und Intendiertem widerzuspiegeln, die wir bei Husserl gefunden hatten. Immerhin, wenngleich Heidegger selbst in *Sein und Zeit* mit voller Begeisterung zugeben will, daß «Ontologie nur als Phänomenologie möglich ist»[37], wollen wir hier vorsichtig vorgehen. Es gilt nicht, voreilig Schlüsse zu ziehen, sondern sozusagen Arbeitshypothesen aufzustellen, die erst später bezüglich ihrer Fähigkeit, das Denken Heideggers durchsichtig werden zu lassen, überprüft werden müssen.

Gesichert scheint, daß die Frage nach dem Sein mit der Frage nach dem je einmalig existierenden Menschen zusammengehört[38]. Wenn aber diese Zusammengehörigkeit, wie Heidegger immer wiederholt, nicht in der Weise des anthropologistischen Idealismus interpretierbar sein soll, dann muß sie eine ursprüngliche, dem Menschen selbst vorgängige Zusammengehörigkeit sein, in der Art, wie wir sie bezüglich der Erkenntniskonstitution schon bei Husserl zwischen Subjekt und Objekt gefunden haben.

/42

Diesen Parallelismus zu ziehen, erwächst nicht bloß aus der oberflächlichen Bemühung, philosophiegeschichtliche Verknüpfungen herstellen zu wollen, die eher dazu gut sind, die Auseinandersetzung mit einem Denker eben in der Oberfläche stehenbleiben zu lassen. Wie ich glaube und wie schon vorgebracht wurde, muß die Zusammengehörigkeit im Seinsverständnis von Dasein und Sein des Seienden phänomenologisch interpretiert

---

[37] *Sein und Zeit*, S. 35.

[38] Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 85f.: Die Metaphysik des Daseins fragt «nach dem Menschen, aber nicht in der Weise der Anthropologie, die den Menschen als ein (wenn auch ausgezeichnetes) Seiendes unter anderem nimmt, und schon gar nicht in der Weise des Anthropologismus, der alles Seiende vor den Menschen hin und auf ihn zustellt und von ihm her erklärt. Die Metaphysik des Daseins fragt vielmehr, wie überhaupt die Frage 'was ist der Mensch?' in das metaphysische Fragen gehört. Sie fragt, wie die Frage nach dem Menschen und die Frage nach dem Sein zusammengehören».

werden, damit eine universale Seinsfrage unter dem Vorrang des Daseins als erstes zu befragenden Seienden verständlich sein soll. Um den Parallelismus kommt man nicht herum, es sei denn, bestünde es ein Interesse, ihn zu verhehlen.

Wie ist dann möglich, daß Heidegger die Phänomenologie zuerst kritisiert, um anschließend ihren Grundsatz zu übernehmen? Es muß offensichtlich möglich sein, diesen phänomenologischen Grundsatz von der Erkenntnistheorie Husserl abzukoppeln. Und dies ist, was tatsächlich geschieht. Die hier vertretene These lautet also, daß der Kern der Phänomenologie in jener kopernikanischen Wende liegt (vgl. vorgängiges Kapitel), wonach Intendierendes und Intendiertes sich von der Intention her verstehen. Heidegger kann jetzt diesen Kern übernehmen, ohne aber die Intentionalität sich in der Erkenntnis und gar in der ideal-wissenschaftlichen Gegenständlichkeit ausschöpfen zu lassen. Nur weil Husserl diese Intention bloß als (theoretische) Erkenntnis verstand, mußte er die in der Intention zusammen zu denkenden Subjekt und idealen Gegenstand reduzieren und dabei die Realität des konkreten Seins —des Seins nämlich, worum es dem nach ihm Fragenden zunächst und zumeist geht— außer acht lassen. Außerdem, sofern er, die Sicherung des wissenschaftlichen Bewußtseins suchend, die Frage nach dem Sein überhaupt beantworten wollte, traf er nicht nur dieses Sein nicht, sondern verlegte endgültig jeden Zugang zu ihm. Auf Dilthey zurückblickend, versucht nun Heidegger, diese Reduktion Husserls wegzuschaffen, indem er die Intentionalität in ihrem existierenden Vollzug, in dem Sein nämlich, das durch die Reduktion verlorenging, wiedergewinnen will; so zwar, daß diese Intentionalität, jetzt unreduziert, den richtigen Rahmen für eine Frage nach dem Sein bieten kann, die zugleich eine solche nach dem intentional existierenden Menschen ist.

Die erwähnte Hypothese lautet konkreter also: Auf der Suche nach der Bestimmung des Seins geht Heidegger von einer modifizierten und radikalisierten Intentionalität aus, die ich im Vollzug je meiner /43 eigenen Existenz finde, und von der her es irgendwie möglich ist, die Frage nach dem Sein des Seienden im Ganzen zu stellen, da dieses auf einer momentan noch unbestimmten weise intentional gegeben sein muß. Allem Anschein nach findet bei dieser Existenzintentionalität dieselbe kopernikanische Wende statt, die im vorigen Kapitel bei Husserl be-

schrieben wurde. In diesem Sinne ist die Frage nach dem Sein primär phänomenologisch bestimmt.

Weil diese Phänomenologie als Frage auf ein Seiendes gerichtet ist, das ein vorgängiges Seinsverständnis immer schon auf dessen Sein hin auslegt, wurde sie mitunter auch als hermeneutische Phänomenologie bezeichnet[39]. Darauf hinzuweisen ist, wiederum von jedem fruchtlosen Klassifizierungsversuch absehend, nicht unbedeutend, weil die Modifizierung der Intentionalität für die Erforschung des phänomenologischen Feldes dieses Seinsverständnisses vom Dasein eine ganz andere Methode als die der ideativen Reflexion verlangt. Wie Biemel gezeigt hat[40], stellt die Übernahme der Phänomenologie seitens Heideggers «ein Zurückversetzen der sich ahistorisch verstehenden Phänomenologie Husserls in den geschichtlichen Kontext» dar. Das neue phänomenologische Feld ist also eine sich vollziehende Existenz, die jeden Versuch abwehrt, in eine ideale Begrifflichkeit einverleibt zu werden. Da aber diese Existenz die Form eines immer schon daseienden Seinsverständnisses hat, scheint es für den reflektierend Fragenden möglich, sich in dieses Verständnis, dessen Seinsauslegung mitmachend, hineinzuversetzen, um den damit zusammenhängenden Sinn von Sein ausdrücklich zu interpretieren. Diese Hermeneutik des im Dasein immer schon vorliegenden Vorverständnisses von Sein scheint nun für Heidegger (im Anschluß an Dilthey, der diese Methode für die richtige Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit vorgeschlagen hatte) die richtige Art für die Freilegung des im Dasein enthaltenen Sinnes von Sein.

Hiermit läßt sich sehen, wie tief die Phänomenologie im Verständnis Heideggers modifiziert wird. Das phänomenologische Feld wird erweitert und vertieft, von einer auf die Sicherung der Wissenschaft verengten Auffassung der Intentionalität in eine solche übergehend, die ohne von außen aufgezwungene Be-

---

[39] Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 71 f.: «Weil der Seinssinn dessen, was Husserl als das transzendentale Ich faßt, von Heidegger als faktische Existenz bestimmt wird, die in sich selbst hermeneutisch ist, wird die transzendentale Phänomenologie Husserls bei Heidegger zur hermeneutischen Phänomenologie. Die hermeneutisch verstandene 'transzendentale Erkenntnis' ist in einem Frage nach dem Seinssinn des Daseins und nach dem Sinn von Sein und damit 'ontologische' Erschließung des Seins».

[40] W. Biemel: *Heidegger*, S. 41.

schränkungen diese Intentionalität in ihrem konkreten Vollzug aufspüren will. Die Erforschungsmethode dieses Feldes wird ebenso geändert. Was von der Phänomenologie übrigzubleiben scheint, ist ein allgemeiner Begriff der Inten- /44 tionalität (Sein, Seiendes und Mensch hängen ursprünglich zusammen), der allgemein genug erscheint, um darin eine unvoreingenommene Frage nach dem Sein starten zu lassen. Vor allem aber hat diese Intentionalität anscheinend ihren gefährlichen reduktiven Charakter, den sie bei Husserl hatte, verloren. Aber stimmt dies letztes? — Trotz der zugegebenen Modifikation, trotz der Ersetzung einer reduktiven durch eine auf die Sache selbst eingehende Methode, trotz aller hier angeführten Kritik an Husserl, muß m.E. die Frage noch gestellt werden, ob der phänomenologische Ansatz bei Heidegger vielleicht doch seinen reduktiven Sinn behält. Dies mag durchaus befremdend erscheinen, vor allem nachdem, der hier vorgebrachten Darlegung nach, die Modifikation der Phänomenologie gerade aus der Kritik der phänomenologischen Reduktion erfolgte. Trotzdem bleibt diese Frage aufrecht. Denn, wie man später wird sehen können, geht m.E. diese Kritik am Wesentlichen jener Reduktion vorbei. Zwar wird sie kritisiert, insofern die Reduktion das dem Dasein gehörende Seinsverhältnis auf theoretische Erkenntnis beschränkt und dadurch das Dasein selbst auf bloß wissenschaftliches Bewußtsein und das Sein des Seienden auf ideale Gegenständlichkeit einengt; doch dies ist nicht der Kern der Sache: Lassen wir jenes Verhältnis, das dieses Dasein mit dem Seienden und dessen Sein verbindet, in seiner unberührten, im Vollzug verstandenen, geschichtlichen Ursprünglichkeit bestehen — dann bleibt immer noch die Frage offen, ob Seiendes, Dasein und Sein ihrerseits außerhalb jenes sie zueinander beziehenden Verhältnisses weiterbestehen, oder darauf *reduziert* werden, bloß in diesem Verhältnis zu sein. Diese Frage stellt Heidegger nicht; wobei es geklärt werden muß, inwieweit er zusammen mit einer modifizierten Intentionalität nicht auch eine modifizierte, im Grunde aber beibehaltene Reduktion des Seins des Seienden auf diese übernommen hat.

Bevor aber diese zentrale Frage beantwortet werden kann, ist es nun notwendig, Interpretationsprobleme und philosophiegeschichtliche Anknüpfungen beiseite lassend, direkt in das Denken Heideggers einzusteigen.

§ 3. In-der-Welt-Sein

1. Die Radikalisierung der Intentionalität: vom Ich-weiß zum Ich-bin

Heidegger betrachtet den existenten Intentionalitätsvollzug insofern als Ausgangspunkt für die Seinsfrage, als dabei auf ausgezeichnete Weise ein Seinsverständnis stattfindet. Nun gilt es diesen Startpunkt näher zu beschreiben. Es wurde angedeutet, daß zwischen Dasein, Sein und Seinsverständnis eine phänomenologische Einheit nach der alle drei Termini verbindenden Intentionalität anzunehmen war als Berechtigung des Vorrangs vom Dasein bezüglich der Seinsfrage. Mit der Annahme dieser Einheit rückt aber eine Versuchung heran, der zu erliegen, wie schon gesagt, eine Mißdeutung der Position Heideggers bedeuten würde: nämlich weiter anzunehmen, daß dieses Verständnis, welches intentional Dasein und Sein verbinden muß, im Sinne Husserls ideell als ein Wissen aufzufassen sei. Das Seinsverständnis würde hiermit zu einer Idee des Seins, welche im *cogito*, im «Ich-denke», vorfindbar wäre. Wie naheliegend diese Interpretation auch erscheinen mag —das im Verhältnis Verstandene, das Sein, sollte ja eben eine verstandene, also gedachte Idee sein—, und dementsprechend wie irreführend die Bezeichnung «Seinsverständnis» auch ist, faßte Heidegger, von der Kritik Husserls ausgehend, dieses Verständnis nie als *cogito* auf. Deshalb nicht, weil das Seinsverständnis, wenngleich es eine Intention ist, immer einen Intentionsvollzug darstellt, der eine echte «Existenz» ausmacht. Was diese Existenz besagen soll, bleibt hier dahingestellt; wichtig ist aber, daß mit dieser Bezeichnung jener Charakter der Lebensphänomene getroffen wird, wonach sie sich als Daß-Tatsachen erweisen, die prinzipiell in einer Reflexion nicht mehr restlos einholbar sind. Sicherlich würde Heidegger zustimmen, daß solche intentionalen Phänomene etwas mit dem Denken zu tun haben; doch, solange nicht von ihrem Voll-

zugscharakter künstlich abgesehen wird, läßt sich dieses Denken nicht in einem *cogito* erfassen, sondern es löst sich in die ursprüngliche Faktizität eines Existenzvollzuges auf. Das Ich-bin scheint also dem Ich-denke ursprünglicher zu sein[1]. Das Seinsverständnis ist dann nicht ein Teil des *cogito*, sondern primär ein Seinsmodus eines Daseins, das ist, bevor es denkt[2]. Wenn /46 wir die Bedeutung der Intentionalität für die Entwicklung des Denkens Heideggers richtig verstehen wollen, so muß zuerst ihre Erörterung gegen jedes Mißverständnis abgesichert werden, indem die Intentionalität primär als ein Wesenscharakter des Seins, und nicht als eine Bestimmung des Denkens erfaßt wird[3]. Nur auf dieser Basis wird dann ersichtlich, daß jenes Sein, welches das Dasein versteht, wohl ein «seiendes»[4], und nicht bloß ein «gedachtes» Sein ist.

2. Das In-sein

Doch, wie kann Sein intentional sein? ist das nicht ein Widerspruch? Nennen wir nicht zunächst gerade jene Dinge Seiende, die «an sich» sind, und zwar im Gegensatz zu denjenigen, die, wie es bei der Intention der Fall ist, «am anderen» sind? So scheint es allerdings in einer gewissen Tradition gewesen zu sein. Obwohl sich Heidegger damit in dieser Hinsicht nicht weiter auseinandersetzt, ist wohl klar, daß, für Aristoteles z.B., das Sein primär Substanz, d.h. das *kath'autós*, das von selbst Seiende ist: was nämlich von sich selbst so aufgeht, daß es weiter in sich ruht. Die Scholastiker gaben dazu die *«incommunicabilitas»* als weiteres Merkmal dieser Substanz an. Demnach konstituiert sich das Sein gleichsam in einem Kern, welcher, absolut gesetzt (*«esse simpliciter dictum»*) diese Substanz als *«suppositum»* von allen

---

[1] Vgl. P. Ricoeur: «The Critique of Subjectivity», S. 65: «It is immediately as an 'I am' and not as an 'I think' that I am implied in the enquiry, and so to work out the question of Being adequately we must assume an entity, *ein Seiendes*, as the enquirer transparent in his own being».

[2] Daß dieser Vorrang des Seins das Denken nicht ausschließt, sondern geradezu aus dem Denken erfolgt, wird sich bei der Betrachtung des spaten Heideggers besonders herausstellen. Es kommt aber jetzt am Anfang wesentlich darauf an, daß dieses Denken als seiendes Denken erfaßt wird.

[3] Vgl. M. Müller: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 89.

[4] Selbstverständlich soll das nicht bedeuten, daß das Sein ein Seiendes sei; es kommt bloß auf die Entgegensetzung gegen das bloß «gedachte» Sein an.

anderen unterschieden und nur auf sich selbst bezogen sein läßt. Wie kann man nun das Sein im Sinne der Intentionalität interpretieren, in der ja alles darin besteht, auf etwas Anderes bezogen zu sein. Nun, dies ist aber, was Heidegger gerade tut. Beim Dasein finden wir ein Seiendes, dessen Wesen «in seinem Zusein liegt»[5] . Es gibt sicherlich andere Seiende, die sich untereinander nicht «berühren» und bei den anderen nicht sein können[6]. Ein Stein z.B. ist so, daß er sich nicht öffnen kann. Nicht so der Mensch, *der als Dasein gerade darin besteht, zu den anderen Seienden ein Verhältnis zu entwickeln*. Der Mensch ist nicht, indem er in sich ruht: alle seine Vollzüge als die eines Menschen stellen ein Sich-nach-außen-beziehen dar, wonach er als Dasein «sich ontologisch zunächst von dem Seienden und dessen Sein ver- /47 steht, das es selbst nicht ist»[7]. Außerdem wird dieser Bezug keinesfalls so dem Dasein hinzugefügt, als ob es zuerst an sich *wäre* und sich dann nach außen *verhielte*:

> Im Sichrichten auf (...) und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die zunächst es verkapselt ist, sondern es ist in seiner primären Seinsart immer schon 'draußen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt[8].

Dieses Sich-richten-auf ist aber nicht wie bei Husserl ein Merkmal des Bewußtseins: was immer «draußen» steht, ist gerade das Sein des Daseins, welches in seinem Vollzug immer transitiv als verhältnisschaffendes Verhalten vorkommt. Das Sein des Daseins als solches ist nicht ein Sein «an sich», sondern gerade ein Sein «im Anderen», ein «in-sein»[9]. Deswegen kann man behaupten, daß Heidegger das Sein im Dasein intentionell auffaßt. Diese Grundintentionalität der Daseinskonstitution bedeutet, daß der Vollzug dieses Daseins, sein «Daß», so geartet ist, daß dieser Vollzug das Dasein immer in ein «Draußen» bringt und dieses immer schon von sich selbst hinauswirft. Dieses in das Andere als sich Hinausgeworfensein des Daseins, in dem es als solches besteht, ist nun, was Heidegger «Existenz» nennt. Diese wird im Sinne des beschriebenen Ich-seins verstanden. Für die

---

[5] *Sein und Zeit*, S. 42.
[6] Vgl. a.a.O., S. 55 f.
[7] A.a.O., S. 58.
[8] A.a.O., S. 62.
[9] A.a.O., S. 54.

Existenz des in sich ruhenden Dinges schlägt Heidegger dagegen den Namen «Vorhandenheit» vor[10]. Existenz im eigentlichen Sinne ist nunmehr das ausgezeichnete Sein des Daseins, wonach es als solches auf das Andere hinausgerichtet ist.

Insofern eben das Sein des Daseins einen Vorrang hat, bedeutet dies nun eine echte Revolution der Ontologie. Vielmehr als eine einfache Umnennung findet hiermit eine echte Umkippung dessen statt, was die primäre Bestimmung des Seins überhaupt ausmacht — das Seiende, aus dem wir den Sinn von Sein primär ablesen sollen, ist nicht das absolut in sich Ruhende und Abgeschlossene —das Ding *qua* Substanz der metaphysischen Tradition—, sondern das zunächst Bezogene, im Verhältnis Aufkommende — das Dasein. Zu sagen, daß die Existenz nicht mehr die absolute Setzung des Dinges, sondern das relative Außer-sich-stehen des Daseins ist, diese Setzung Vorhandenheit zu nennen und diesen Namenwechsel unbemerkt vor sich gehen zu lassen, würde ebenso bedeuten, die entscheidende Originalität Heideggers zu übersehen. Denn «Existenz» besagt im Grunde, genauso wie für die Tradition, *den ausgezeichneten Seinsvoll-* /48 *zug* . Dieser ausgezeichnete Vollzug aber —und hier liegt der Schlüssel der eigenen Position Heideggers—, ist nicht im «An-sich» des Seienden, sondern im «Außer-sich» des Daseins zu finden. Die Auszeichnung des Seins, die Existenz, stellt also jetzt einen intentionalen[11] und also relativen Vollzug dar, während sie für die metaphysische Tradition als eine substantiale und somit absolute Setzung zu verstehen war. Es mußte für Heidegger bekannt sein, daß die Scholastiker die Existenz (*«esse»*) als Sein der Substanz auffaßten, das Sein der Akzidenzien aber als *«inesse»*

---

[10] A.a.O., S. 42: «Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden (Daseins) muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann; *existentia* besagt nach der Überlieferung ontologisch soviel wie Vorhandenheit, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel *existentia* immer den interpretierenden Ausdruck Vorhandenheit gebrauchen und Existenz als Seinsbestiinmung allein dem Dasein zuweisen».

[11] Die Existenz des Daseins ist selbst intentionale. Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S.168

bezeichneten, da ja die Akzidenzien nur in der allein existierenden Substanz sein konnten. Und er mußte sich doch genauso der absoluten Umkippung bewußt sein, die stattfindet, wenn er nun die Existenz als ausgezeichneten Seinsvollzug im Gegensatz zur Tradition mit dem Ausdruck «In-sein», also der alten Bezeichnung der Akzidenzien, benennt. Es ist schade, daß Heidegger auf diesen offensichtlichen Gegensatz nicht näher eingegangen ist. Hier liegt allerdings eine nicht bloß neue, sondern ja zur Tradition gegensätzliche Auffassung dessen, was Seinsvollzug heißt, vor, auf die wir wieder werden zurückgreifen müssen, wann immer wir auf das Eigene der Position Heideggers eingehen wollen.

3. Die doppelte Ausrichtung des In-seins: die Transzendenz

Das In-sein bestimmt wesentlich die Existenz, das Dasein, als ein immer schon Uber-sich-hinaus-sein. Das einmal gesagt, entbehrt der Satz nicht eine gewisse Eigenartigkeit; denn man sieht zunächst nicht, wie ein In-sein das Dasein als ein Uber-sich-hinaus-sein bestimmen kann, es sei denn das Draußen, in welches das Dasein hinausgeht, stellt sich später als ein eigentliches Drinnen heraus[12]. Welches ist dann dieses Drinnen? Um diesen Ort, wo das Dasein in-ist, zu bestimmen, geht Heidegger zunächst, wie schon gesehen, von einer Negation aus: das Dasein ist außerhalb seiner bei dem Seienden, das es selbst nicht ist; es versteht sich also von seiner Bezogenheit zum nicht daseinsmäßigen Seienden her. Doch dies genügt der Bestimmung des Inseins noch nicht. Denn in seiner Bezogenheit zum draußen stehenden Seienden wird jenes In-sein nur als Sein-bei charakterisiert, und das Seiende, bei dem das Dasein ist, /49 stellt kein «Drinnen» für dessen In-sein dar. Doch diese Beziehung zum nächstbegegnenden Seienden ist nicht die einzige Möglichkeit

[12] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 62: «Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem 'Draußen-sein' beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne 'drinnen', d.h. es selbst ist es als In-der-welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das 'Gehäuse' des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten bleibt das erkennende Dasein als Dasein draußen».

des Daseins, außer sich zu sein. Man muß sich ja sogar fragen, ob diese *direkte und isolierte* Beziehung zum einzelnen Seienden überhaupt eine Möglichkeit des Daseins ist. So entdeckt Heidegger, daß jede Begegnung von Seiendem aus einem Horizont erfolgt, woraufhin gerade das konkret Seiende überstiegen wird. Eine akademische Prüfung z.B. begegnet nicht in der Isoliertheit ihrer Tatsächlichkeit; sie hat eine Bedeutung, in der viele andere Seiende —der akademische Titel, die Zukunft der Karriere, die Familie, usw.—, ja das Seiende im Ganzen mitgemeint sind, so zwar, daß die konkret anvisierende Intention jedes Seiende in ihrer Konkretheit von Anfang an überstiegen, transzendiert hat. Das Dasein springt also bei jeder Begegnung *über das konkret Seiende hinaus* auf einen es transzendierenden Horizont, welcher, und nicht das konkret Seiende, jetzt das eigentliche Worin des In-seins vom Dasein ausmacht.

Die Urtatsache, welche das Sein des Daseins bestimmt, ist diese Transzendenz, in der es selbst und das von ihm intendierte Seiende überstiegen werden. Von dieser Transzendenz her, und nicht so sehr vom einzelnen Seienden, versteht sich das Dasein. Doch nicht nur das Dasein wird von der Transzendenz her verstanden, das konkret Seiende bezieht seine Bedeutung genauso von ihr, welche, wie man später deutlicher werden wird, sich so als transzendentaler Horizont für das Verständnis des einzelnen Seienden erweist. Die Transzendenz ist dann zweierlei: erstens das «Draußen», in das das Dasein immer in-ist, existiert, und woher es sich versteht, und zweitens die transzendentale Ortschaft, worin Seiendes begegnet. Sie ist das Woraufhin des Daseins und das Woher des ihm begegnenden Seienden, letztlich aber das ursprüngliche Worin beider.

Wir sehen es am vorhin angeführten Beispiel der Prüfung: sie begegnet nicht isoliert; sie erfüllt ja eine Funktion als solche Prüfung in einem Studienplan, welcher von einer Universität erlassen wird; sie wird bei einem Professor abgelegt, der eben ein solcher der Universität ist, usw. D.h. die Prüfung wird immer schon auf das Ganze der Universität hin transzendiert, *von woher* die Prüfung sich in ihrer konkreten Bedeutung zeigen kann, *und worin* es möglich ist, daß ich eine Prüfung ablege. Also, die Universität ist /50 am Beispiel das Woraufhin der Transzendenz und in eins damit die transzendentale Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich dieses Seiende —die Prüfung— so zeigen kann (das

Woher also, der Horizont dieses Sichzeigens), daß ich ihm begegne (das Worin der Begegnung also). Letztlich ist hiermit die Universität die Bestimmung je meines In-seins, als In-der-Universität-seins.

Diese Transzendenz hat drei Eigenschaften, durch die, jetzt bezüglich des Seins überhaupt, ihre Beschaffenheit ersichtlich wird. Zuerst besagt sie die Selbsttranszendenz des Daseins, durch die es über sich selbst immer hinaus ist. Doch hier muß man wieder vorsichtig sein; denn

> das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) übersteigt weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum In-bleiben (Immanenz) zwingende 'Schranke', noch eine 'Kluft', die es vom Objekt trennt[13].

Diese Setzungen von Subjekt und Objekt kommen schon zu spät für ein Dasein, das sich gleichsam in der Transzendenz ausschöpft, weil es *darin besteht, immer schon über sich selbst auf ein Verhältnis hinaus zu sein*. Die Transzendenz ist dann die Seins Bestimmung des Daseins als solches. Ferner bedeutet die Transzendenz jenen Überstieg des einzelnen Seienden, welcher in jeder Begegnung mit Seiendem geschieht. Nun, sagt Heidegger, geschieht dieser Überstieg absolut: «das Seiende ist, wie immer es im einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen»[14]. Denn, wenn Seiendes, und zwar nicht als dieses oder jenes, sondern «überhaupt» sich zeigen soll, dann braucht es einen letzten Horizont für dieses Sichzeigen, von woher das Seiende im Ganzen seinen Sinn gewinnt, und der also kein Seiendes mehr sein kann; in diesem Horizont wird daher jedes Seiende absolut überstiegen[15]. Letztlich hat diese Transzendenz einen transzendentalen Charakter. Der Überstieg, durch den, sich selbst transzendierend, das Dasein über jedes Seiende auf den letzten Horizont seines Sinnes hinausgeht, ist Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes begegnen kann. Die Transzendenz ist so Möglichkeit der Erfahrung

---

[13] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 138.

[14] A.a.O., S. 139.

[15] Vgl. a.a.O., S. 138: «Was überstiegen wird, ist gerade einzig das Seiende selbst; und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade das Seiende, als welches 'es selbst' existiert».

einerseits[16], und des Erfahrbaren andererseits. An Kant angelehnt, behauptet Heidegger: «Das ein Erfahren Ermöglichende ermöglicht zugleich das Erfahrbare bzw. Erfahrene als ein solches. Das sagt: Transzendenz macht einem endlichen Wesen das Seiende an ihm /51 selbst zugänglich»[17].

Das Hinausgehen des Daseins über sich selbst hat demnach eine doppelte Ausrichtung — man könnte vielleicht sagen: eine doppelte Bestimmung seiner Grundintentionalität. Zunächst scheint es, daß das Dasein sich direkt und ohne weitere Voraussetzung auf ein Verhältnis mit dem konkreten Seienden einläßt. Diese direkte *intentio* steigt aber, wie gesagt, über das Seiende hinaus und eröffnet ein neues Verhältnis, von woher erst das erste möglich ist[18]. Es wäre jedoch ein Irrtum, jetzt diesem neuen Verhältnis einen Terminus als direkt Intendiertes aufhängen zu wollen; die Transzendenz ist eher eine *«intentio obliqua»*, die sich, über das Seiende hinausgleitend, eröffnet, um dann, als Ermöglichung der *«intentio directa»*, auf Seiendes zurückzuschlagen. Wenn das Dasein in dieser Bewegung über sich selbst hinausgeht, erreicht er keinen neuen Terminus, der wieder als Seiendes ansprechbar wäre, sondern bezieht sich wieder auf das direkt intendierte Seiende zurück. Die Transzendenz ist somit bloß (aber nicht weniger als) die Erschließung einer ursprünglicheren Erschlossenheit, *eines Spielraumes für die mögliche Erfahrung von Seiendem*[19]. Jedes akademische Verhalten über-

[16] Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 113.

[17] Vgl. a.a.O., S. 115.

[18] Auf diese Dislokation der *intentio* hat W. Wiplinger indirekt bezüglich der Erkenntnis hingewiesen: «Erkenntnis steht in einer Relation zu einem Erkannten, zugleich aber in einem Bezug zur Erkanntnheit, die selbst weder erkennendes Subjekt noch erkanntes Objekt ist, weil sie Oberhaupt kein Seiendes wie dieses sein kann. So öffnet sich in der (Kantischen) Relation zwischen Subjekt und Objekt eine Differenz nicht ontischer Art, in der jene andere Relation schwingt (...). Soll eine derartige Relation Erkenntnis sein, dann muß es schon vor dem Vollzug der Erkenntnis eine Offenheit geben, in der das Seiende, das ich bin, und jenes, das ich erkenne, so gelichtet sind, daß sie überhaupt aufeinander einen Sinn- und Bedeutungsbezug nehmen können, innerhalb dessen sie bezüglich Richtigkeit oder Falschheit betrachtet werden können» (Vgl. *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 14 f.).

[19] Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 67: «Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenden Zuwendung-zu (...). In dieser ursprünglichen Zuwendung halt sich das endliche Wesen überhaupt erst einen Spielraum vor, innerhalb dessen ihm etwas 'korrespondieren' kann. Sich

steigt z.B. bei einer Prüfung diesen direkten Gegenstand in einer indirekten Intention, die auf die Universität gerichtet ist. Die Universität wird hierbei aber nicht als etwas Konkretes intendiert: sie ist ja nur der offene Raum des Akademischen überhaupt, sie führt also auf die Objekte der direkten Intention zurück, die jetzt aber von ihr her, also von der Totalität, eben als *akademische* Gegenstände begegnen.

Es wird sich später herausstellen, daß diese Erschließung des Feldes für jede mögliche Intentionalität, welche in der Transzendenz stattfindet, das ontologische Urgeschehen darstellt[20] — es ist nicht eine zusätzliche Möglichkeit des Seins, sondern die erste Eröffnung aller möglichen Seinsmöglichkeiten. Das Dasein geschieht als solches Urgeschehen, d.h. sein Seinsvollzug als Existenz ist zugleich das Faktum der Transzendenz[21]: mit ihm geschieht, und zwar in eins, seine eigene Erschließung und die Erschlossenheit des Seins, in der jede Begegnung von Seiendem stattfindet; dies sozusagen «per definitionem», denn «der Ausdruck 'Da' (im Da-sein) meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'»[22]./52

4. Die Welt als Worin von Dasein und Seiendem

Dies alles verschafft uns den richtigen Zugang zum Begriff der Welt als das Letzte, «woraufhin der Überstieg geschieht»[23]. Sie ist die ursprüngliche Erschlossenheit, in der das Dasein *ist*, und woher *Seiendes* begegnen kann. Wenn wir aber diesen Weltbegriff nicht mißverstehen wollen, dann sollen wir dieses Woraufhin nicht in dem Sinne substantivieren, daß aus Welt wiederum ein Seiendes gemacht wird. So z.B. «vermag nicht 'Natur' als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten

im vorhinein in solchem Spielraum halten, ihn ursprünglich bilden ist nichts anderes als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet».

[20] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 159.

[21] Vgl. a.a.O., S. 138: «Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretische Erfassung von Objekten. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da».

[22] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 132.

[23] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 141.

innerweltlich begegnenden Seienden *Weltlichkeit* verständlich zu machen»[24]. Die Welt ist nämlich kein Seiendes; denn sie ist ja Voraussetzung dafür, daß Seiendes überhaupt offenbar wird. So «könnte Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen»[25]. Insofern ist Welt jener Horizont jedes möglichen Verständnisses von Seiendem, auf den hin dieses Seiende transzendiert und überstiegen wird. Ihre Funktion erschöpft sich darin, diesen Horizont zu liefern; dies heißt, daß die Welt wiederum vom Seienden nie unabhängig gesetzt, geschweige denn erfaßt werden kann. Welt finden wir meist unentdeckt nur beim innerweltlichen Seienden als Horizont der Transzendenz, in der und woher sich Seiendes zeigt. Welt wird also immer in einer *«intentio obliqua»* mitgegeben, die direkt auf Seiendes gerichtet ist; dies jedoch so, daß jene *«intentio obliqua»* gerade die Voraussetzung jeder direkten Intentionalität ist. Somit «ist Welt selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt 'gibt'»[26]. «Welt ist in allem Zuhandenen (man kann über dieses Zitat hinaus sagen: in allem Seienden) immer schon 'da'. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon obzwar unthematisch, entdeckt»[27].

Da die Welt, es transzendierend, auf Seiendes zurückschlägt und bei diesem Seienden immer schon mitgegeben ist, deshalb kann jetzt das Dasein, sofern es in der Welt ist, wenngleich Seiendes übersteigend, so doch bei Seiendem bleiben. «Welt kann so in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, 'worin' ein faktisches Dasein als dieses 'lebt'»[28]./53 Die Welt als Terminus der Transzendenz ist hiermit nicht nur ein ferner Horizont, sondern ja die Ortschaft für den Aufenthalt des transzendierenden Daseins inmitten des

[24] *Sein und Zeit*, S. 65.
[25] «Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken*, S. 159.
[26] *Sein und Zeit*, S. 72.
[27] A.a.O., S. 83. Vgl. auch S. 85f.
[28] A.a.O., S. 65.

Seienden im Ganzen: Dasein ist In-der-Welt-sein[29] als Bedingung der Möglichkeit seines Bei-Seiendem-seins.

5. Das Ich-bin als In-der-Welt-sein

Wir fassen also das Gesagte zusammen: Auf der Suche nach dem Sinn von Sein setzten wir bei jenem Seienden an, das, sofern es die Frage nach diesem Sein stellt, ein Seinsverständnis hat. Dieses Seiende, das Dasein, sind je wir selbst. Dabei kommt es nicht auf das Verständnis im Sinne des Begreifens an, sondern auf das seiende Verhältnis, in dem ein solches Verständnis im Vollzug gegeben ist. Der Ausgangspunkt läßt sich —P. Ricoeur zitierend— als ein faktisches «Ich-bin» bestimmen. Bei ihm finden wir einen ausgezeichneten Seinsvollzug, der als solcher Existenz heißt. Im Vollzug ergibt sich die Existenz, das Sein des Daseins, als ein über-sich-hinaus-sein. Das «Hinaus» dieses Seins eröffnet eine Transzendenz. «Wir nannten das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmten die Transzendenz als In-der-Welt-sein»[30]. Dies alles heißt nun: das Sein des Daseins vollzieht sich primär (d.h. nicht «außerdem») in der Transzendenz seiner selbst, hinaus in eine Welt, die ihm also wesenhaft gehört. Das Dasein ist In-der-Welt-sein. In-der-Welt-sein drückt dann nicht eine Eigenschaft des Daseins unter anderen aus, sondern die «*bezughafte*, das Dasein als solches auszeichnende Struktur»[31] seines einheitlichen Seinsvollzuges, der so vom Wesen aus als *offener* Vollzug bestimmt wird. Die Existenz ist als Vollzug des Seins vom Dasein der Vollzug seiner wesenhaften Offenheit, der Transzendenz.

Was Husserl erkenntnistheoretisch erreicht hatte, nämlich den Subjekt-Objektsgegensatz in die intentionale Einheit eines wesenhaft offenen Bewußtseins aufzuheben, wird jetzt von Heidegger onto-logisch radikalisiert bezüglich der Problematik, ob

---

[29] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», S. 165f.: «Das Dasein könnte nicht als das Seiende, das es ist, von Seiendem durchstimmt und demzufolge z.B. ihm umfangen, durch es benommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraumes, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch so nur ein Weltdämmer, mitginge (...). — das Dasein ist doch nur als In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen».

[30] «Vom Wesen des Grundes», S 138.

[31] A.a.O., S. 156.

die Welt dem Menschen zugänglich ist oder nicht. «Die Frage, ob überhaupt eine Welt sein und ob deren Sein bewiesen werden kann, ist als Frage (...) ohne Sinn, weil nämlich Welt mit dem Sein des Daseins wesenhaft erschlossen ist»[32]. «Der 'Skandal der Philosophie' besteht nicht /54 darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden»*[33] . Die Welt steht sicherlich «draußen», doch das Problem, sie irgendwo hineinzubringen, in das Bewußtsein etwa durch einen Erkenntnisprozeß, ist deshalb ein Pseudoproblem, weil das Dasein sich als solches gerade in diesem «Draußen», also immer schon «in der Welt» konstituiert. «Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz (vom Dasein) mit aus»[34]. Das Dasein ist deswegen immer schon auch «weltlich»: *Welt stellt ja einen Charakter des Daseins dar*[35] . Das Dasein braucht demnach nicht von einer «subjektiven» Sphäre auszugehen, um die «objektive» Welt zu erkennen — Subjektivismus und Objektivismus sind keine Alternativpositionen mehr für ein Denken, das diesen Gegensatz in der intentionalen Einheit des In-der-Welt-seins aufgehoben hat.

Dies immer wieder kraftvoll zu betonen, war ein Verdienst Heideggers. Ob dies jedoch auch seine Originalität gewesen, das ist eine andere Sache. Denn es scheint, daß diese Alternative für Kant, Fichte, Hegel, Husserl... auch nicht mehr bestand. Es ist aber offenbar wichtig darauf hinzuweisen; denn bei der Lektüre gewisser Literatur könnte man den Eindruck gewinnen, die Philosophie habe auf Heidegger warten müssen, um diesen «gordischen Knoten» durchschlagen zu können. Daß die Struktur der

---

[32] *Sein und Zeit*, S. 202f.

[33] A.a.O., S. 205: Das Zitat fährt fort: «Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologischen unzureichenden Ansetzung dessen, davon unabhängig und 'außerhalb' eine 'Welt' als vorhanden werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweis heischenden Seienden ist unterbestimmt».

[34] «Vom Wesen des Grundes», S. 138.

[35] *Sein und Zeit*, S. 64. Es ist dann klar, daß Dasein in einer Bedeutungseinheit mit der Welt steht, wie A. de Waehlens ausgedrückt hat: «Se 'comporter', c'est être lié intentionnellement et transcendentalement au réel, c'est avoir à signifier ce réel en se signifiant soi-même» (*Phénoménologie et Vérité*, S. 84). Wenngleich abwehrend, der Vergleich von In-der-Welt-sein mit dem Selbstbewußtsein ist auch von W. Biemel herangezogen worden: Vgl. *Martin Heidegger*, S. 64.

Transzendenz vieles z.B. mit der Kantischen Auffassung der Erfahrung zu tun hat, darauf wies schon Heidegger selbst in seiner Kants-Abhandlung hin.

Genauso, glaube ich, wäre es irreführend, die Entwicklung Heideggers abseits jeder Subjektivitätsproblematik verständlich machen zu wollen, indem etwa gesagt wird —wie begeisterte Nachfolger immer wieder betonen— die Struktur in-der-Weltsein sei «vor», «diesseits», «jenseits», jedenfalls «außerhalb» der Subjekts-Objektsunterscheidung zu erreichen. M.E. treffen wir das Eigentliche der Heidegger'schen Position eher, wenn wir im In-der-Welt-sein eine modifizierte Subjektivitätsauffassung sehen, in der diese Subjektivität der Transzendenz gleichgesetzt und somit eine «offene» Subjektivität wird. Da Heidegger nur knappe Hinweise in dieser Richtung liefert, sei hier ein längeres Zitat erlaubt:

> Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als 'Dasein' verstehen, den Titel 'Subjekt', dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen /55 des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als 'Subjekt', um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjekt-*sein* heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie 'Subjektivität' im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen[36].

Doch ist nicht ein sich immer schon transzendierendes Subjekt ein solches, das sich selbst aufhebt? Könnte man dann nicht in dieser Selbstnegation des Subjekts die Originalität Heideggers ansehen als Abriegelung gegen jeden Subjektivismus? In der Tat. Heidegger hat das sog. Verfallens-Phänomen studiert, wodurch das Dasein «*von ihm selbst* als faktischen In-der-Welt-sein (...) immer schon abgefallen ist»[37]. Demnach «fungiert das Nicht-esselbst-sein als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses *Nicht-sein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zu-

---

[36] Van Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 175f.
[37] *Sein und Zeit*, S. 176.

meist hält»[38]. Doch bei dieser offensichtlichen Subjektsnegation (Wir sahen auch, daß das Dasein sich ontologisch zunächst von dem Seienden versteht, das es selbst *nicht* ist), ja Selbstaufgabe oder Selbstaufhebung des Daseins, ist trotz allem höchste Vorsicht geboten, nicht nur bezüglich der für Heidegger verlangten Originalität (denn, daß das Subjekt als leere Position vom anderen negiert wird, daß es sich in die Welt «entäußert», klingt viel zu hegelianisch), sondern auch bezüglich der tiefgründigen Bedeutung einer solchen Negation der Subjektivität, die genauso deren Erweiterung zu einer neuen allumfassenden, allerdings vermittelten Subjektsposition bedeuten könnte, wie es eben bei Hegel der Fall ist. Und dies wäre genauso sinnvoll in einem dialektischen wie in einem —um die von Heidegger selbst als Alternative dazu vorgeschlagene Bezeichnung zu verwenden— «zweideutigen» Denken. Wir begnügen uns momentan damit, auf dieses Problem hinzuweisen und mit der Sicherung des schon Gewonnenen, d.h. jener Auffassung des In-der-Welt-seins als jener Daseinsstruktur, durch die dieses Dasein sich als «offene», «entäußerte» Subjektivität herausstellt, die nur in der Welt, sich selbst draußen transzendierend, eine solche zu sein vermag. /56

Viel interessanter bezüglich der beanspruchten Originalität ist die These Heideggers, wonach diese durch die Struktur in-der-Welt-sein angegangene Problematik der Beziehung Mensch-Welt zunächst mit der Erkenntnis gar nichts zu tun habe, nach der also diese Erkenntnis «ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins sei»[39]. «Das Erkennen *schafft* dann weder allererst ein *'commercium'* des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt»[40]. Von dieser Perspektive aus, und indem Subjekt und Objekt bloß als erkenntnistheoretische Funktionen anerkannt werden, ist es sinnvoll zu sagen, daß «In-der-Welt-sein nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist, sondern das, was eine solche Beziehung ermöglicht»[41]. Bei der Bestimmung des Daseins als In-der-welt-sein kommt es nicht darauf an, das Dasein als Subjektpol eines Bewußtseins zu fixieren; hier geht es hingegen um den

[38] A.a.O.
[39] A.a.O., S. 62.
[40] A.a.O.
[41] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 228.

Vollzug, um das Sein dieses Daseins, so zwar, daß dieses In-der-Welt-sein eine Seins- (im Gegensatz zu einer Erkenntnis-) weise ausmacht. Wenn hier eine Subjektivität zutage tritt, so interessiert dabei bloß ihr Subjekt-*sein*. Also die Vertrautheit mit der Welt ist eine dessen Vollzug angehende Auszeichnung des Daseins, die zunächst ontologische und nicht bloß gnoseologische Relevanz hat. Das «In-der-Welt-sein» darf daher keineswegs zu einem «Die-Welt-erkennen» uminterpretiert werden; es heißt ganz genau, daß das Sein sich im Dasein als ein Über-sich-in-eine-Welt-hinaus-sein *vollzieht*, also *existiert*. Dies ist, was Heidegger seine m.E. eigenste Deutung erlaubt: die Abkoppelung des Intentionalitätsbegriffs nicht nur vom Psychischen —das hatte Husserl Brentano gegenüber irgendwie schon getan—, sondern auch vom Erkenntnistheoretischen überhaupt. Intentionalität ist im Dasein, allen Bewußtseinsintentionen vorgängig, ein Charakter des Seins[42] .

Darauf muß allerdings vorsichtig hingewiesen werden. Denn es scheint ein nicht leichtes Interpretationsproblem zu sein. Heidegger sagte nie, daß In-der-Welt-sein eine intentionale Struktur aufweise, sondern eher, daß es die Ermöglichung jeder es immer schon voraussetzenden Intention sei[43] . Trotzdem scheint es doch möglich, beim In-der-Welt-sein die Züge einer «Urintention» ontologischer Natur wiederzuerkennen. Ob das legitim ist, wird sich später herausstellen; es gelte also vorläufig als Hypothese. /57

6. In-der-Welt-sein und Seinsfrage

Von dieser transzendental-phänomenologischen Auffassung kommt die schon angedeutete Bezeichnung der Transzendenz her als Lichtraum, Spielraum, Helle, Offenheit, Erschlossenheit und dergleichen für die Begegnung von Seiendem[44]. Diese Nei-

---

[42] Darauf hat M. Müller hingewiesen (Vgl. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 89). Es ist allerdings sehr fraglich, ob es möglich ist, eine «ontologische» gegen eine «phänomenologische» Intentionalität auszuspielen, wie er es machen will.

[43] Vgl. «Van Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 168.

[44] Vgl. *Sein und Zeit*, s. 133: «Die ontische bildliche Rede vom *lumen naturale* im Menschen meint nichts anderes als die existential-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist 'erleuchtet', besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht nur durch ein anderes

gung zur Metapher ist übrigens ein Merkmal jeder transzendentalen Reflexion über die Bedingung der Erfahrung. Denn der Verstand will hierbei das, und zwar als Ziel, erreichen, was er immer schon in seiner Tätigkeit voraussetzen muß; und dabei ist im Grunde ein Kreisschluß unvermeidlich, der eben durch die Metapher umgangen werden soll. Gemeint ist jedenfalls jener Bereich, in dem und von dem her die Dinge das sind, was sie sind und sich also seiend herzeigen können. Wir sahen es am Beispiel der Universität: sie ist, wie das Licht, nirgends zu finden, und dennoch sie streckt sich zugleich Überall aus als Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung des *Akademischen* überhaupt. Die akademischen Sachen —Fragen und Antworten, z.B.—, sonst sinnlos, gewinnen unter dem «Licht» der Universität eine eben akademische Bedeutung —die einer Prüfung—. In der Universität und gerade als solche geschieht eine Transzendenz, in der sich ein offener Spielraum einnistet —die Universität selbst—, von woher und worin Akademisches sich zeigt und begegnen läßt; wohlgemerkt, ohne daß die Universität Akademisches zu sein braucht.

Nur, diese Universität läßt sich ihrerseits wieder transzendieren: in den Staat, z.B., wo die Universität keinen transzendentalen Raum mehr darstellt, sondern sich als konkrete Institution unter anderen zeigt und begegnen läßt. Der Staat läßt sich wiederum übersteigen, usw. Nun besteht die These Heideggers darin, daß es einen universalen übestieg gibt, zur Welt nämlich (wobei hier wesentlich zu merken ist, daß Welt nur den Namen für einen solchen Überstieg darstellt), wo die Dinge sich nicht als Wirtschaftliches, Technisches, Kulturelles, oder sonst etwas, sondern gerade von dieser Universalität her als Seiendes herzeigen und begegnen lassen, *insofern nämlich es sie überhaupt gibt*. Die Frage der Ontologie ist dann gerade die, ob es einen solchen überstieg gibt, und wenn schon, wo und wie es ihn gibt.

Wie läßt sich aber ein solcher universaler Überstieg feststellen, die Frage, ob es eine Welt gibt, beantworten, wenn prinzipiell /58 kein weiterer Horizont zur Verfügung steht, woher sich die

---

Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. Nur einem existential so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit».

Welt herzeigen könnte? Um das Problem zu veranschaulichen und die Lösung anzubahnen, bleiben wir bei unserem Beispiel. Wie stellen wir fest, daß es eine Universität gibt? Wir können zunächst die Institutionen des Staates untersuchen und sie darunter treffen. Nun, im Fall des universalen Überstieges ist dieses Verfahren unanwendbar, da per definitionem es solch einen weiteren Raum nicht gibt. Wir können aber auch feststellen, daß wir eine Prüfung in ihrer akademischen Relevanz verstehen. Nun, würde Heidegger sagen, dies bedeutet, (a) daß es eine Universität als Quelle des Akademischen gibt und (b) daß wir sie schon, wenngleich unausdrücklich, verstanden haben. Die Universität ergibt sich dem konkreten akademischen Vorgang gegenüber als *ursprünglichere Totalität*, die vorausgesetzt werden muß, damit dieser Vorgang *akademisch* verstanden werden kann. Die Universität, ja unser immer schon Bei-der-Universität-sein kann also aus der *Tatsache* «deduziert» werden, daß wir Akademisches verstehen, ohne sie direkt treffen zu müssen. Es ist nämlich ein wesentliches Merkmal der transzendentalen Verständnisauffassung, daß dieses Verständnis aus einer Ganzheit erfolgt, bei der der Verstehende schon sein muß, damit er die Teile in ihrem Sinn erreichen kann, so zwar, daß solche Teile auf jene Ganzheit hin von Anfang an transzendiert sind. Und so geschieht es nun mit dem Seienden: es ist eine Tatsache, daß wir Seiendes, dessen Sein aussprechend, als solches anzusprechen vermögen, daß wir uns also darunter bei dieser ansprechenden Aussprache etwas, und sei es so unbestimmt, ja sogar verworren, vorstellen können, wann immer wir sagen: «etwas ist». Das konkret angesprochene Seiende ist somit in einem ursprünglicheren Bezug zur Totalität transzendiert[45], sodaß, «so aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er immer schon das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des Ganzen behält»[46]. Dieses Ganze ist nicht eine Summe, sondern der ursprüngliche Terminus eines Überstieges über das Seiende; genauso wie die Universität nicht die Summe aller Prüfungen, sondern die Transzendenz des Akademischen überhaupt darstellt. *Weil wir nun aber beim Aussagen des Seins die Universalität dessen umfassen, was es überhaupt gibt*, deshalb müssen wir eine *universale*

[45] Vgl. Vom Wesen des Grundes, *Wegmarken*, S. 169.
[46] Vgl. a.a.O., S. 168.

Transzendenz voraussetzen, die jetzt per definitionem auf Welt hin /59 geschieht. Wir wissen also, daß es diese Transzendenz und diese Welt gibt, *ohne sie direkt als Seiendes getroffen haben* zu müssen. Gerade deshalb, weil diese Transzendenz auf die Welt hin universal ist, zeigen sich darin die Dinge nicht als Akademisches, Staatliches, Lebendiges, usw., sondern gerade als Seiendes überhaupt. Seiendes ist also nicht der Titel des Vorhandenen, sondern all dessen, was überhaupt in einer Welt vorkommt. Die Welt hat daher, und das zu bemerken ist wesentlich, eine primär ontologische und nicht bloß physikalische Bedeutung (im Sinne der neuzeitlichen Physik): als letztes Woraufhin der Transzendenz ist sie der «Aufgang des Seins»[47] bzw. die vom Sein her verstandene Ganzheit des Seienden[48], jenes also, was «Seiendes zu Seiendem bestimmt»[49], von dem her Seiendes ein solches *ist*.

Diese ontologische Bedeutung der Transzendenz und der Welt bringt mit sich eine wichtige Konsequenz bezüglich der Bestimmung des Menschen als Dasein. Als solches ist er nämlich, sich selbst transzendierend, in jener Welt, in der das Sein überhaupt aufgeht. Das Dasein transzendiert sich selbst und das Seiende überhaupt auf das Sein hin, woher Seiendes offenbar wird[50]. Und gerade hier erreichen wir die richtige Bestimmung der Transzendenz: sie ist nicht irgendein Überstieg, sondern jener absolute, woher alles, was es überhaupt gibt, sich als «seiend» herzeigt und begegnen läßt. Das Sich-zu-Seiendem-verhalten, welches das Dasein auszeichnet[51], trifft dieses Seiende nicht, insofern es Biologisches, oder Akademisches, usw. ist, sondern primär gerade als Seiendes. «Mit der Existenz des Menschen geschieht nun ein Einbruch in das Ganze des Seienden dergestalt, daß jetzt erst das Seiende (...) an ihm selbst, d.h. als Seiendes offenbar wird»[52]. Wir haben also: in der auf Sein hin sich eröffnenden Transzendenz existiert, konstituiert sich das Dasein in seiner Eröffnung zum Sein überhaupt. Das Dasein ist ein ontologisches Wesen. Das Dasein ist in seinem Sein jenes unentfal-

---

[47] Der Ausdruck stammt m.W. aus M. Müller: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 88.

[48] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 221.

[49] A.a.O., S. 216.

[50] A.a.O., S. 227.

[51] *Sein und Zeit*, S. 86.

[52] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 221.

tete und vorgängige Verhältnis zum Sein, das immer dort vorausgesetzt wird und also deduzierbar ist, wo ein Seiendes sich bei der Aussage: «etwas ist» herzeigt und begegnen läßt. Weil Transzendenz schlechthin Überstieg zum Sein ist, und weil das Dasein in dieser Transzendenz besteht, *ist dieses Dasein als solches seinsverstehende Existenz*.

Damit stellt sich die Bestimmung «In-der-Welt-sein», welche das /60 Dasein definiert, als eine ontologische Struktur heraus, die «auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im ganzen* abzielt»[53]. In dieser Bestimmung ist das Sein des Daseins derart mit dem Sein des Seienden im ganzen verklammert, daß in deren Aufhellung nicht nur die Verfassung eines Seienden, genannt Mensch, sondern diejenige des Seins überhaupt im Spiel steht. Die Transzendenz, als welche und in welcher der Mensch Dasein ist, bringt mit ihrem Welteinbruch den Aufgang der Ganzheit des Seienden mit sich mit. Die Transzendenz des In-der-Welt-seins ergibt sich daher als der geeignete Ort für den Austrag der Frage nach dem Sein des Seienden; denn diese Weltvertrautheit der Transzendenz ist Seinsverständnis[54] und so Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes ein solches ist[55]. Die Transzendenz des Daseins zur Welt stellt also die ursprüngliche Einheit seines Seins mit dem des Seienden im ganzen dar. — Als diese tranzendental-phänomenologische Einheit *geschieht in eins Sein des Daseins und Sein des Seienden im Ganzen*. Diese in der Transzendenz selbst bestehende Einheit heißt Existenz und ist der Seinsvollzug schlechthin. Die Erhellung dieser Einheit, welche im seinsverstehenden Dasein geschieht, und die durch die existentiale Analyse seiner Seinsverfassung als Dasein geleistet wird, ist daher die Erhellung des Seins überhaupt. Die Seinsfrage stellt sich somit als Frage nach dem als In-der-Welt-sein existierenden Sein des Daseins heraus. Ontologie ist Daseinsanalytik.— Wie verschiedenartig *Sein und Zeit* auch gestaltet sein mag: dies ist der zentrale Punkt seiner Interpretation.

Hier liegt aber eine ungeheure Schlußfolgerung nahe: Wenn die im Dasein als Seinsvollzug geschehende Transzendenz wie-

---

[53] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 156.
[54] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 143.
[55] Vgl. a.a.O., S. 156.

derum im Seinsverständnis (des überhaupt Seienden) besteht, dann ist das Sein (im Dasein) überhaupt das Verständnis seiner selbst, reine Reflexion, also Selbst Verständnis — überspitzt: der Vollzug des sich selbst verstehenden Verständnisses, oder die sich selbst durchsichtig werdende Existenz, nämlich die über jedes Seiende hindurch und hinaus auf sich selbst zurückschauende Transzendenz — das wäre das Sein. Doch hüten wir uns vor voreiligen Schlußfolgerungen, die bestenfalls in diesem Stadium der Untersuchung unverständlich wären, und lassen wir das Problem dahingestellt. Hier liegt jedoch eine Interpretationsmöglichkeit, mit der sich auseinanderzusetzen, spä- /61 ter notwendig sein wird.

Wichtig ist hier zu bemerken, daß jene Einheit zwischen Sein und Dasein, die im Seinsverständnis (darin besteht ja das Dasein) zu beobachten ist, und welche am Anfang im zweiten Kapitel postuliert wurde, jetzt aus der Analytik der Struktur «In-der-Welt-sein» von selbst durchsichtig geworden ist. Sein und Dasein sind überhaupt nicht trennbar, weil Dasein als jenes Seinsverständnis existiert, von dem her Seiendes ein solches wird, in dem also das Sein dieses Seienden bestehen muß[56]. Deshalb war es Heidegger so wichtig, den richtigen Zugang dazu zu hüten, indem die Idee des Seins als Vorhandenheit (sowohl für das Sein des Daseins, als auch für das Sein überhaupt) abgewehrt wird[57]. Das Sein mußte selbst im Dasein als ein in die Welt einbrechendes Verhältnis (Transzendenz) herausgearbeitet werden, in das wir, die Fragenden, immer einsteigen können, weil wir je dieser Einbruch sind und als solcher existieren. Gerade diese Herausarbeitung legte die Transzendenz als ausgezeichneten Bezirk für die Frage nach dem Sein frei[58], so zwar, daß wir immer schon in der Transzendenz bestehen.

Ferner ergibt sich aus der gewonnenen Perspektive, daß die Seinsfrage nicht eine zusätzliche irgendwie entbehrliche Frage ist, sondern eine durchaus notwendige. Denn die Transzendenz bricht über das Seiende hinaus in das Sein des Seienden ein, ohne dieses Sein erfassen zu können[59]. Das Dasein sieht sich so

---

[56] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 12.

[57] Vgl. a.a.O., S. 42 u. 98.

[58] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 159.

[59] Vgl. «*Was ist Metaphysik*?», S. HO: «So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des ir-

inmitten eines Seienden versetzt, dessen Sein, im Verständnis unentfaltet bleibend, für es ein Rätsel ist. Der Einbruch in die Welt und in das Ganze des Seienden ist somit durchaus eine Frage, und zwar eine notwendige, denn gerade als eine solche geschieht er. Die Frage nach dem Sein geschieht notwendigerweise im Dasein, weil sein Seinsverständnis ein rätselhaftes Vorverständnis ist, das aufgeklärt und entfaltet zu werden verlangt.

Für das Dasein ist dies aber nicht eine Frage nach einem fremden Gegenstand: eine solche Frage geschieht in ihm als Aufklärungsnotwendigkeit der eigenen Seinsverfassung, in der das Sein immer schon impliziert ist. Deshalb

> bewerkstelligt sich der phänomenologische Aufweis des Seins (des nächstbegegnenden Seienden) am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in* der Welt und *mit* dem innerweltlichen Seienden nen- /62 nen[60].

Dann wird es klar, wieso Heidegger behaupten konnte, daß die Ontologie überhaupt in einer ontischen Struktur des Daseins fundiert ist[61]; denn eine solche Ontologie ist nur von jenem Seinsverständnis möglich, in dem Dasein wesenhaft besteht[62]. Ontologie geschieht dann als hermeneutische Freilegung des eben ontologischen (auf Sein ausgerichteten) Verhaltens des Da-

---

gendwie im ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und den Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsatzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein». — Sicherlich können wir —und darin besteht die Transzendenz des Daseins— Seiendes als Seiendes ansprechen. «Etwas als etwas anzusprechen besagt aber noch nicht notwendig: das so Angesprochene in seinem Wesen begreifen. Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende Verstehen des Seins ist weder ein Erfassen des Seins als solches, noch gar ein Begreifen des so Erfaßten. Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne. Seinsbegreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfene und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat» («Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 131 f.).

[60] *Sein und Zeit*, S. 66f. Die Klammern sind von mir.

[61] Vgl. *Sein und Zei*t, S. 13.

[62] Vgl. a.a.O.

seins[63]. Es wäre aber wiederum falsch, diese Hermeneutik als eine Methode zu betrachten, die zu einem schon vorliegenden Objekt —das Dasein— «angewendet» werden könnte. Die Hermeneutik ist auch nicht bloß eine Art der Reflexion. Freilegung des Seins von Seiendem geschieht hermeneutisch, weil das Dasein sich selbst notwendigerweise auf das Sein als das, was dessen Sinn ausmacht, auslegt, und in dieser Auslegung besteht. Hermeneutik ist keine «Methode», sondern die wesenhafte Seinsweise des Daseins[64] , wonach es im Sein überhaupt vom Fragen her sich selbst durchsichtig wird.

Wir fassen zusammen: das Sein geht in jener Transzendenz auf, durch die das Dasein sich in Seinsverständnis konstituiert. Diese Transzendenz stellt eine transzendentale Einheit von Dasein und Sein dar. Diese Einheit wurde hier als phänomenologisch bezeichnet, weil die in ihr zusammenkommenden Termini sich gerade in der gegenseitigen Angewiesenheit konstituieren. Das Durchsichtigwerden der Termini und ihrer Einheit wird jedoch nicht in einer ideativen Analyse erreicht —wie bei Husserl der Fall war— sondern im sich selbst auslegenden Vollzug der Existenz. Deshalb wird die Aufklärung des Seins im Dasein hermeneutisch vollzogen, in einer Hermeneutik nämlich, als welche das Dasein ein solches ist.

Nun muß die Untersuchung erweitert werden, um zu sehen, wie diese hermeneutische Selbstentfaltung vom Dasein konkret vor sich geht, und weitere Aufschlüsse über den letzten Sinn von Sein zu gewinnen; das Dasein in seinem alltäglichen, auf Sein hin sich auslegenden Vollzug muß genauer betrachtet werden. /63

---

[63] Wie P. Ricoeur gesagt hat: «The kind of ontology developed by Heidegger gives ground to what I shall call a hermeneutics of the 'I am'», *The Critique of Subjectivity*.

[64] Vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 165

§ 4. Transzendenz und Entwurf: die Struktur der Sorge

1. Der Praxischarakter der Alltäglichkeit

Im vorigen Kapitel wurde eine Struktur des Daseins aufgewiesen, die zugleich eine solche des Seins überhaupt sein soll. Die Analytik des Daseins fing dabei schon an, echte ontologische Resultate zu zeigen. Trotzdem hat sich bisher diese Analytik zu einer durchschnittlichen Alltäglichkeit gewendet, die irgendwie als fertiges Produkt angenommen wurde, in dem Sinne, daß man nicht weiter nach der Genetik des In-der-Welt-seins fragte. Die Transzendenz, das Verhalten zum Seienden im Ganzen, das Seinsverständnis, wurden als Tatsachen hingenommen und als solche beschrieben. Nun gehen wir einen weiteren Schritt in dieser Analytik, indem versucht wird, die *Entstehung* dieser ontologischen Strukturen (auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins) zu verfolgen. Es ist zu hoffen, daß diese Vertiefung der Daseinsanalytik weitere Aufschlüsse über den Sinn des Seins vermitteln wird.

Es wurde festgelegt, daß das Dasein sich inmitten von Seiendem *befindet*. Es bestünde nun die Möglichkeit, die Befindlichkeit als passive Position zu interpretieren: das Dasein steht «da» und schaut herum, was es dort alles gibt. Dies wäre eine theoretische, betrachtende Befindlichkeit. Zu sagen, daß eine solche Einstellung dem durchschnittlichen Alltag entspricht, wäre jedoch verkehrt. Es scheint dagegen, daß das Dasein zunächst und zumeist «nicht nur inmitten von Seiendem sich befindet, sondern auch zu Seiendem und damit auch zu ihm selbst *sich verhält*»[1]. Das Verhältnis also, welches das Dasein mit anderen Seienden und ihrem Ganzen unterhält, ist nicht eine neutrale Beziehung, sondern das Resultat eines Verhaltens zu jenem Seien-

[1] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 167 f.

den im Ganzen. Dieses Verhalten heißt aber von alters her: Praxis. Dasein *ist* dann, existiert, inmitten von Seiendem in der und durch die Ausübung eines praktischen Verhaltens hierzu. Die Existenz also, der Vollzug des Seins im Dasein, ergibt sich nicht nur als ein Verhältnis zum Seienden (im Sinne des unbestimmten Bezuges), wie es im vorigen Kapitel gezeigt wurde, sondern als ein *Umgang* damit: der Vollzug des Seins ist /64 ein inmitten des Seienden im Ganzen (auf Seiendes gerichtetes Tun. Diese Existenz ist somit eine «technische» Existenz, für die sich die Dinge als *pragmata*[2] erweisen, als das, «womit man es im besorgenden Umgang (*praxis*) zu tun hat»[3] .

«Wir nennen das im Besorgen (praktischem Verhalten) begegnendes Seiende das Zeug»[4]. So —lautet die Konklusion Heideggers— hat Seiendes für den alltäglichen Vollzug des Daseins nicht den Charakter des bloß Vorhandenen: Sein des Seienden heißt eher zunächst und zumeist Zuhanden-sein. In der Art ist das Seiende Zeug[5]. «Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*»[6].

Heidegger geht jetzt in die Analyse dieser Zuhandenheit über nicht nur um sie zu beschreiben, sondern um sie *in ihrer Entstehung* zu verstehen. Seine Absicht dabei ist jedoch nicht etwa eine ontologische Bewertung der Technik quasi um der Technik willen: das Arbeitsleben hat nur deshalb eine Relevanz, weil *Seiendes* sich zunächst als Zeug offenbart. Doch dies hat nun eine

---

[2] *Sein und Zeit*, S. 68.

[3] A.a.O.

[4] A.a.O. Zusatz in Klammer ist von mir.

[5] Des Zitierens würdig ist in diesen Zusammenhang die Beschreibung der Zeughaftigkeit der Natur: «Im gebrauchten Zeug ist den Gebrach die Natur mitendeckt, die 'Natur' im Lichte der Naturprodukte. — Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden — auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind 'in den Segeln'. Mit der entdeckten 'Umwelt' begegnet die so entdeckte 'Natur'». Das bloß theoretische Hinsehen entdeckt erst die Natur als Vorhandenes; doch diese ist keine ursprüngliche Hinsicht mehr: «Von deren Sein als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber die Natur als das, was 'webt und strebt', und überfallt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte 'Entspringen' eines Flusses ist nicht die 'Quelle im Grund'» (*Sein und Zeit*, S. 70).

[6] *Sein und Zeit*, S. 69.

das Seiende im ganzen betreffende ontologische Bedeutung; denn in der intentionalen Einheit der Transzendenz ist dann die Zuhandenheit, die sich zuerst vordrängende Bestimmtheit des Seins überhaupt[7]. Es müßte also legitim sein, in dieser Analyse einen Weg für die Gewinnung des endgültigen Sinnes von Sein zu vermuten. Ob die Hypothese sich wieder bewährt, wie es im Fall des ursprünglichen Zusammenhangs von Dasein und Sein geschehen ist, wird sich später herausstellen.

Sich durch diese Analyse der Zuhandenheit auf die Suche nach dem Sinn von Sein zu machen, hat andererseits schwerwiegende Folgen. Heidegger war sich in *Sein und Zeit* bewußt, daß hier ein alternativer Weg eingeschlagen wurde, der im Gegensatz zu einer soliden Tradition stand, die Seiendes zunächst als Vorhandenes ansah. Die Vorhandenheit ist hingegen bei ihm ein abgeleiteter Charakter dieses Seienden; sie entsteht nämlich bloß unter dem «nur 'theoretisch' hinsehenden Blick auf Dinge»[8]; vorhanden sind diese Dinge nur für die Wissenschaft, die ja nur eine sehr beschränkte Teilerfahrung des Seienden ausmacht. Hier liegt aber eine Entscheidung, die, weit von der Willkürlichkeit, in dem schon gewonnenen Grundsatz fundiert ist, aus dem Sein als solches im In-der-Welt-sein des Da- /65 seins aufgeht und woraus sich ergibt, daß das dabei vollzogene Seinsverständnis Seiendes als Zuhandenes eher denn als Vorhandenes vorzeigt. Das heißt: Dasein erfährt Seiendes in seinem Sein nicht als Vorhandenes sondern als Zeug; die Existenz eines Seienden (Existenz jetzt im herkömmlichen Sinne gemeint, das «in actu esse» der Scholastik) *gehört der Erfahrung dieses Seienden nicht an*; anders gewendet: man kann Seiendes als solches voll ansprechen, ohne es existent zu heißen — ja nicht nur kann man, es geschieht in der Tat zunächst und zumeist so. Und dies ist allerdings eine schwerwiegende Wendung in der Geschichte der On-

[7] Vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 178f.: «Wie Seiendes im alltäglichen und durchschnittlichen In-der-Welt-sein des Daseins, im Besorgen begegnet, wie es sich für dieses zeigt, ist Maß und Horizont seiner Seiendheit. Dieses Sich-für-das-Besorgen-zeigen ist die einzige Weise, wie es sich 'von ihm selbst her offenbart'. Sich-von-ihm-selbst-zeigen und einem Besorgen begegnen sind dasselbe: die Phänomenalität des Zeugs als dessen Wahrheit und Sein».

[8] *Sein und Zeit*, S. 69.

tologie, wenngleich nicht unbedingt erst von Heidegger vollzogen.

Heidegger nennt also *Zeughaftigkeit* nicht einen Charakter gewisser Seiender, welche etwa in der Werkstatt vorkommen, sondern *jene primäre Eigenschaft, wonach Seiendes überhaupt sich als solches offenbart*, insofern es sich in einem Seinsverständnis herzeigt, das einem tätigen, mit Dingen umgehenden Vollzug des menschlichen Daseins entwächst. Dazu gehören sicherlich die eigentlichen Werkzeuge, aber auch alle Dinge überhaupt, sofern sie, wie es der Fall ist, sich der «umsichtigen» Sorge des Daseins fügend[9], in einer «um-zu» Struktur eingebettet vorkommen.

Ist aber dieser Ansatz bei der Zuhandenheit des Seienden nicht eine Umsattelung in der Methodologie für die Aufweisung des Sinns von Sein? Wir fingen nämlich beim Dasein an, und jetzt wird als Leitfaden nicht-daseinsmäßiges Seiendes herangezogen. Sicher, doch Zuhandenes ist ein solches nur in einer Welt, die, wie schon gesehen, «keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst ist»[10]. Nun ist aber der Fall, daß am Zuhandenen die Weltlichkeit besonders stark hervortreten soll, insofern durch die kurz beschriebene «Um-zu»-Struktur die Transzendenz zutage tritt. Und so, indem wir die Weltlichkeit der Welt am Leitfaden des Zuhandenen verfolgen, bleiben wir in der Analyse jener Transzendenz der Welt drinnen, in der das Dasein besteht, ohne keineswegs das thematische Feld der Analytik dieses Daseins zu verlassen[11]. Die Analyse der Zuhandenheit wird also einen weiteren Schritt in der Vertiefung jener phänomenologischen Einheit von Sein und Dasein darstellen, die im vorigen Kapitel beschrieben wurde. /66

[9] A.a.O. Vgl. auch S. 83: «Das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben».

[10] A.a.O., S. 64.

[11] Vgl. a.a.O.

2. Die Welt als Verweisungsganzheit der Transzendenz

Wir wenden uns jetzt diesem zunächst und zumeist als Zuhandenes sich herzeigenden Seienden zu, um seine Beschaffenheit als solches phänomenologisch zu beschreiben. Das Zeug zeigt sich in dieser Analyse als ein Seiendes, das sich dadurch auszeichnet, auf etwas Anderes zu verweisen[12]. Das Seiende, wie es sich in der Alltäglichkeit zeigt, treffen wir nicht, indem wir ihm isoliert begegnen; es weist dagegen eine Zeichenstruktur auf[13], *und weist auf etwas hin, woher es sich als solches versteht*. Das Daraufhin der Verweisung ist ein «Wozu» des Seienden, in Funktion dessen seine Dienlichkeit als Zeuge offenbar wird. Dieses «Wozu» ist aber nicht etwas, das dem Seienden, ihm hinzukommend, anhaftet; in seiner Alltäglichkeit ist umgekehrt die Dienlichkeit des Zuhandenen vorlaufende Bestimmung seiner Seiendheit: sie ist Bedingung der Möglichkeit des alltäglichen Sichherzeigens vom Seienden.

Heidegger entdeckt bei dieser Analyse *den transzendentalen Charakter der Finalität*: die Zweckhaftigkeit ist nicht nur etwas am Seienden Aufweisbares, sie übernimmt sogar eine konstitutive Aufgabe bezüglich seiner Seiendheit. Wir definierten die Transzendentalität als das dem Seienden transzendierende Woher seines Sichzeigens; wir werden jetzt sehen, daß die Finalität bezüglich des Zuhandenen genau die Forderungen dieser Definition erfüllt. Erstens schafft die Zweckhaftigkeit eine Transzendenz; denn Seiendes wird in seinem Wozu tatsächlich überstiegen. Zweitens fungiert diese am Wozu erschlossene Transzendenz als Bestimmung für die Bedeutung des jeweiligen Seienden: sie ist Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes eben als Zuhandenes einen Sinn hat, welcher also von diesem Wozu transzendental bestimmt wird. Dienlichkeit ist daher transzendentale Transzendenz für das Zuhandensein des Seienden: das Woher seines Sichzeigens als solches.

Daß die Bedeutung des Seienden von seiner Dienlichkeit her transzendental bestimmt wird, soll jedoch nicht so interpretiert werden, als ob dieses Seiende in der Verengung einer neuzeitlich

---

[12] A.a.O., S. 74.
[13] Vgl. a.a.O., S. 82.

verstandenen Technologie «manipuliert», «umgewandelt», auf ein ihm möglicherweise fremdes Wozu hin «gezwungen» wäre. Es geht eher darum, «innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein*-lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist»; wobei «Sein-lassen /67 nicht besagt, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon 'Seiendes' in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen»[14]. Im Gegensatz zu jeder vergewaltigenden Technifizierung geht es bei der Entdeckung des Seienden in seiner Zuhandenheit darum, es dabei bewenden zu lassen, auf daß es, so seiend, ist. Nur drängt sich im alltäglichen Umgang die Dienlichkeit des Seienden von selbst, vom Seienden her, auf; denn das Bewendenlassen des Seienden verlangt ein Wobei der Bewandtnis, die es mit ihm hat, welches wiederum eine konstituierende Zweckhaftigkeit durchaus bestimmt. «Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis»[15]. Und diese Bewandtnis kann deshalb nicht dem Seienden aufgezwungen werden, weil sie immer schon das Sein des innerweitliehen Seienden ausmacht, «darauf es je schon zunächst freigegeben ist»[16]. Das Seiende, wird erst in seiner dienlichen Verwiesenheit entdeckt, durch die es z.B. mit dem Hammer die Bewandtnis beim Hämmern hat, mit diesem bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter, usw.[17].

In dieser und aus dieser Bewandtnisstruktur zeigt sich zunächst und zumeist das Sein des Seienden. Wir wissen auch vom vorigen Kapitel, daß das Dasein mit diesem Sein zusammenhängt, indem es in-der-Welt-ist. Wir können also schließen, daß die erschlossene Transzendenz der Welt, in der das Dasein und woher das Seiende ist, nicht bloß ein Bereich des statischen Gleichgewichtes ist, sondern eine Ganzheit operativer Bezüge, welche als universale Bewandtnis, bei der es mit dem Seienden

---

[14] A.a.O., S. 85: Das Zitat fährt fort: «Dieses 'apriorische' Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann».

[15] A.a.O., S. 83 f.

[16] A.a.O., S. 84.

[17] Vgl. a.a.O.

sein Bewenden hat, artikuliert ist[18]. Die Welt zeigt sich somit als konstitutiver Apriori für den unmittelbaren Umgang mit den Dingen[19]; sie ist das, was immer erschlossen sein muß, damit Seiendes als Zuhandenes sich in seiner konkreten Funktion im Besorgen des Daseins zeigen kann[20]; sie ist die universale Bedingung der Möglichkeit für die Entdeckung des Seienden überhaupt als Zuhandenes[21]. Die Welt ist als Bewandtnisganzheit der apriorische Bezugspunkt, auf den die Seienden bezogen sein müssen, damit sie ihre Bedeutung von ihm transzendental beziehen können. Sie ist als Verweisungsganzheit die Bedeutsamkeit überhaupt,

> mit der das Dasein je schon vertraut ist, und welche die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür in sich birgt, daß das verste- /68 hende Dasein als auslegendes so etwas wie 'Bedeutungen' erschließen kann[22] .

---

[18] Vgl. a.a.O., S. 87.

[19] Vgl. W. Biemel, *Martin Heidegger*, S. 49.

[20] Vgl. *Sein und Zeit*, S 75: «Der Zeugzusammenhang leuchtet auch nicht als ein noch nie geschehenes, sondern in der Umsicht ständig im vornhinein schon gesichtetes Ganzes. In diesem Ganzen aber meldet sich die Welt»,

[21] Vgl. a.a.O., S. 85: «Bewandtnis als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit. In entdeckter Bewandtnis, das heißt im begegnenden Zuhandenen, liegt demnach vorentdeckt, was wir die Weltmäßigkeit des Zuhandenen nannten. Diese vorentdeckte Bewandtnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben. Dieses, woraufhin umweltlich Zuhandenes freigegeben ist, so zwar, daß dieses allererst als innerweltliches Seiendes zugänglich wird, kann selbst nicht als Seiendes dieser entdeckten Seinsart begriffen werden. Es ist wesenhaft nicht entdeckbar, wenn wir fortan Entdecktheit als Terminus für eine Seinsmöglichkeit alles nicht daseinsmäßigen Seienden festhalten». — Es ist allerdings klar, daß diese vorgängige Erschlossenheit der Welt als Bewandtnisganzheit zumeist unausdrücklich bleibt, ja daß sie gerade dort ihre transzendentale Funktion erfüllt, wo sie Seiendes in seine Zuhandenheit freilassend, sich sozusagen ausgibt. In diesem Sinne erfolgt die Entdeckung der Welt nur darin, wenn diese Verweisungsganzheit gestört wird und Seiendes als Zuhandenes abhanden kommt (Vgl. *Sein und Zeit*, S. 73 ff.).

[22] *Sein und Zeit*, Vgl. S. 87.

3. Die Sorge als Konstitutives der Transzendenz

In der kurz umrissenen Beschreibung der Bewandtnisfunktion der Welt ist jedoch die Frage nicht beantwortet worden, wie sich die Welt selbst als Verweisungsganzheit des Zuhandenen konstituiert. Wir sahen: mit dem Hammer hat es die Bewandtnis beim Hämmern, damit bei Befestigung, damit beim Schutz gegen Unwetter, damit bei der Welt, damit ... — aus! Mit der Welt hat es keine Bewandtnis mehr, sie ist kein Zuhandenes und wird von keiner Dienlichkeit mehr bestimmt; denn sie stellt prinzipiell den letzten Horizont der Transzendenz dar, jenseits dessen es keinen Zweck mehr geben kann, der die Welt transzendental konstituieren könnte. Soll das bedeuten, die transzendentale Funktion der Zweckhaftigkeit, welche innerweltlich überall zu finden ist, höre bei der Welt als Bewandtnisganzheit auf? Doch hier wurde gesagt, daß erst das Wozu die Transzendenz eröffnet; die Welt geht aber bestimmt in einer universalen Transzendenz auf; wie kann diese Urerschlossenheit der Welt doch nicht zweckhaft sein?

Die Antwort Heideggers lautet:

> Die Bewandtnisganzheit selbst geht letztlich (also doch!) auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre 'Wozu' ist ein Worum-willen. Das 'Um-willen' betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein geht[23] .

Die Welt als letzter Horizont für das Bewendenlassen vom zuhandenen Seienden «gibt sich also dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner»[24]. Die Erschlossenheit der Welt, in der das Dasein existiert, ist dann nicht eine letzte Tatsache, sie *entsteht*, nämlich um eines Daseins willen[25] , das sich als *zweckhafter Ursprung* jeder Transzendenz erweist.

Hiermit wird die Position Heideggers endgültig klar: Die im vo- /69 rigen Kapitel beschriebene ontologische Einheit der Welt

[23] A.a.O., S. 84.
[24] «Von Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 163.
[25] *Sein und. Zeit*, S. 143.

wird als eine Bewandtnisganzheit aufgefaßt, *die sich als solche in ihrer Totalität umwillen des Daseins artikuliert*. Wir sahen, daß diese Ganzheit der Welt der Ursprung jeder Zweckhaftigkeit ist; da sie aber um des Daseins willen geschieht, ergibt sich nun dieses Umwillen als der eigentliche Ursprung dieser Welt und jeder Zweckhaftigkeit überhaupt: *das Wobei des Bewendenlassens von Seiendem ist das in-der-Welt-seiende Dasein*, auf das jede Zweckhaftigkeit letztlich zurückführt. Wir sehen es jetzt: der Ansatz bei Zuhandenem war nicht ein beliebiger — das Seiende erweist sich zunächst notwendigerweise als Zeug, weil es sich von einer Transzendenz herzeigt, die umwillen des Daseins geschieht und also als Zweckhaftigkeit bestimmt ist.

Diese zweckhafte Struktur bestimmt aber nicht nur das Seiende in seinem weltlichen Zusammenhang; das darin seiende Dasein erreicht auch dabei eine neue dynamische Bedeutung, in der sein Ich-sein sich als ein Sein-können ergibt, eben als Quelle des schon beschriebenen artikulierenden Um-willens. Das Dasein ist je Seinkönnen in einer Welt[26].

> Existieren besagt immer: inmitten von Seiendem befindlich zu Seiendem —zu nicht-daseinsmäßigen, zu sich selbst und seinesgleichen— sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht[27].

Das heißt also, daß die Befindlichkeit vom Dasein mitten in der Welt nicht eine passive ist, *sondern einen engagierten Einbruch bezüglich der je eigenen Verwirklichung darstellt*. Seinerseits ist aber dann der Aufgang vom innerweltlichen Seienden die Freigabe dieses Seienden als Möglichkeit für dieses Seinkönnen[28]. Das Sein also, sowohl des Daseins als auch des innerweltlichen Seienden ergibt sich als Möglich-sein[29].

---

[26] Vgl. a.a.O., S. 144.

[27] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 168 f.

[28] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 143 f.: «Die Welt ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf seine Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abtraglichkeit. Die Bewandtnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer Möglichkeit des Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die 'Einheit' des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer Möglichkeit ihrer».

[29] Vgl. a.a.O., S. 144: «Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglich-sein, durch und durch geworfene Möglichkeit».

Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man die Möglichkeit bloß als eine solche des Daseins auffassen. Die Erschließung der Welt bedeutet die Freigabe jedes Seienden auf *seine* (des Seienden) eigene Möglichkeit[30]; denn darin besteht ja die Zuhandenheit — Hammer ist nicht eine fertige Tatsache, sondern ein Möglichsein beim Hämmern (des Daseins). Doch andererseits ist es klar, daß die Artikulierung dieses Möglichkeitsfeldes umwillen des Daseins /70 geschieht. Das Dasein aber findet sich selbst als Sein-können-in-einer-Welt, und zwar so, daß diese Welt seine Möglichkeit ist, ein solches zu werden. Die Welt also, welche einerseits als solche um des Daseins willen vor dieses gebracht wird[31], ist andererseits Ortschaft für die Begegnung des Daseins mit sich selbst[32]. Daraus ist zu gewinnen, daß das Dasein immer schon auf die Welt hin, in ihr sich verwirklichend, konstituiert ist. Das Selbst-sein-können des Daseins ist daher wesentlich welthaft vermittelt: Welt und Dasein wachsen dynamisch zusammen als gegenseitige Möglichkeit. Das Hämmern, wobei es mit dem Hammer seine Bewandtnis hat, ist dann zugleich Möglichkeit sowohl für diesen Hammer als auch für das Seinkönnen des Daseins. Das Woher dieser konkreten Möglichkeit ist die Welt als Bewandtnisganzheit. *Dabei ist Sein zunächst und zumeist als Möglich-sein erschlossen*.

Dieser Punkt ist nun außerordentlich wichtig. Hier wird gesagt, daß die Möglichkeit des Seienden, und auch seine Verwirklichung in eins mit der des Daseins geschieht. Das Seinkönnen ist ein Merkmal des Seins, in dem Dasein und Seiendes *intentional* verklammert sind. Eigentlich ist nicht Dasein, oder Seiendes, was jedes für sich sein können, sondern die beiden beziehenden Intentionen sind es, was so oder so verwirklicht wird bzw. als Möglichkeit offen ist — eine Intention dennoch, die gar keine Idea-

---

[30] Vgl. a.a.O.

[31] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 158: «Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Unwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich voll verhalten können».

[32] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 87: «Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vor-gängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt».

tion sondern ein tätiger Vollzug, ein Tun ist. Das Dasein ist beim Hämmern hämmernder Hammer, und so sind beider in der Einheit der intentionalen Aktion, in der das Dasein existiert und das Seiende in seiner Möglichkeit frei gegeben ist.

Diese Analyse der *tätigen Intention* bleibt nicht bei einer anthropologischen Beschreibung stehen, sondern geht bei Heidegger in eine echte Ontologie über. Denn der Ursprung des umwillen des Daseins sich erschließenden Möglich-seins wird sich zugleich als Ursprung der Transzendenz und somit als Grund des Seins überhaupt herausstellen. Das Dasein als In-der-Welt-sein hat sich von der Zuhandenheits-Analyse her als das Seiende gezeigt, dem es um sein eigenes Seinkönnen geht. Jetzt ist dieses eigene Seinkönnen, wodurch das Dasein in die Welt einbricht, ein «ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg»-Sein[33], das sich sozusagen wie eine *verlaufende* Plattform erschließt, die eben als Seinkönnen immer *noch nicht* ist. Dieses noch-nicht-da des Seinkönnens über- /71 steigt jedes Schon-seiende, annulliert seine fertige Vorhandenheit und läßt das Seiende als dessen Möglichkeit sein, und zwar transzendental, indem Seiendes erst vom verlaufenden Seinkönnen des Daseins her sich in seiner davon abhängigen Möglichkeit konstituiert.

Das so als Seinkönnen Sich-selbst-vorweg-sein des Daseins ist die «Sorge»[34]. Sie ist der Ursprung der Transzendenz von Sein überhaupt. Denn das Vorweg dieses eigenen Seinkönnens ist das, woraufhin das Dasein Seiendes transzendiert, und woher die Welt —in diesem Vorweg als Worumwillen festgemacht[35]— erschlossen wird als offener Raum für die Begegnung vom als Möglichkeit (Zuhandenem) offenbaren Seienden. Die Sorge, in der es dem Dasein um dessen Seinkönnen geht, ist also Aufgang der Transzendenz und Erschließung und Freigabe des Seienden auf dessen Sein hin. Die Dynamik dieser Erschlossenheit, die eine solche des Seins überhaupt ist, geschieht in der Sorge umwillen des Daseins.

Das zu Seiendem sich verhaltende Verstehen, in dem das Da des Seins erschlossen wird, ist dann «eine Weise des Seinkön-

---

[33] Vgl. a.a.O., S. 191.

[34] A.a.O., S. 192.

[35] Vgl. a.a.O.: «Das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist 'festgemacht' in einem Worumwillen».

nens des Daseins»[36] und entsteht in einem sich Vorwerfen des Daseins in sein Worumwillen[37]. So ist der transzendenzschaffende Einbruch vom Dasein in die Welt ein Entwurf dieser Welt bezüglich der eigenen Möglichkeiten. Das Verstehen dringt gerade

> nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten, weil das Verstehen an ihm selbst die existentiale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. *Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen* (...). Der Entwurfscharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da *als Da seines Seinkönnens*[38].

Weil das Dasein sich über sich selbst und über das ihm zunächst begegnende Seiende hinaus entwirft, deshalb ist es «ständig 'mehr' als es tatsächlich ist, wollte man und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren»[39]; es ist immer in dem «Noch-nicht» seiner Sorge. Indem es immer «mehr» ist, eröffnet das Dasein in diesem vorlaufenden Mehr eine Transzendenz, von der her das Seiende und es selbst offenbar werden: die Transzendenz des Seins überhaupt[40]./72

4. Die Freiheit als transzendentales Apriori

Wir sahen im vorigen Kapitel, wie die Analytik des Daseins angesichts der Entfaltung der Seinsfrage ihren eigentlichen Sinn bekam. Wir müssen daher jetzt die Konsequenzen ziehen, die für solche Fragen die Freilegung der Sorgestruktur der Transzendenz hat. Denn der Titel Dasein «drückt das Sein aus»[41]; und insofern hier eine allgemeine Seinsverfassung getroffen wird, muß daraufhin die Sorge ihre universal-ontologische Relevanz zeigen können. Das heißt also, daß die Struktur In-der-Welt-sein Aufschlüsse über den Sinn von Sein jetzt insofern hergeben darf, als sie sich als In-der-Welt-sein-können des Daseins erwiesen hat.

Das Sein zeigt sich in der Perspektive, die aus der Analytik der praktischen Alltäglichkeit hervorgeht, als Grund. Es geht nicht

---

[36] A.a.O., S. 147.
[37] A.a.O., S. 146.
[38] A.a.O., S. 145.
[39] A.a.O.
[40] Vgl. a.a.O., S. 147.
[41] Vgl. a.a.O., S. 42.

mehr darum, die Erschlossenheit des Seins sozusagen statisch als Horizont, auf dem sich Seiendes abzeichnet, zu betrachten. Wir sahen, daß in der Verklammerung von Dasein und Seiendem ein Entwurf geschieht als welcher das Dasein «im Wesen seines Seins weltbildend ist»[42]; dann aber gehört dem hier geschehenden Sein, sofern es eben im Dasein weltentwerfend ist, Grund an[43]. Sein geschieht im Dasein als Gründen.

Wie das Sein im Dasein Grund sein kann, ersehen wir schon aus dem Gesagten; denn der umwillentliche Überstieg, durch den Welt entworfen wird, geschieht «in einem Willen»[44], der aber nicht ein konkreter Willensakt des Daseins ist, sondern die Freiheit, durch die das Dasein auf sein Seinkönnen vorausgeworfen ist. Das Dasein entwirft umwillen seiner selbst den Horizont der Welt so, daß «der überstieg zur Welt die Freiheit selbst ist»[45]. Das Urgeschehnis des Seins, der Urakt seiner Erschlossenheit ist also die Freiheit, wodurch das Dasein in die Welt, sie bildend und entwerfend, einbricht. Demnach ist das Sein des Daseins als Freiheit Grund[46], und zwar der erste Grund alles, was ist, sofern es ist.

Somit erreichen wir die vorläufige Bestimmung des konstitutiven Aprioris, von Woher Seiendes ein solches ist: nämlich die Sorge des Daseins als sein antizipierender und somit transzendenz-schaffender Einbruch inmitten der Ganzheit eines Seienden, das sich hierdurch als zuhandene Möglichkeit für das Seinkönnen des Daseins erweist.

/73 Dieses Seiende ist selbst «auf Welt hin entworfen»[47]. So hat Seiendes einen Sinn, nämlich die Bewandtnis, von woher es

---

42 «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 158

43 Vgl. a.a.O., S. 172.

44 Vgl. a.a.O., S. 163.

45 Vgl. a.a.O.

46 Vgl. a.a.O., S. 164 f.: «Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese in die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als 'Kausalität' bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene 'Art' von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde».

47 *Sein und Zeit*, S. 151

als solches Seiende ausgelegt wird[48] und woraufhin es entworfen ist[49]. Dieser Sinn ergibt sich aber von der Welt her als der der Bewandtnisganzheit. Somit kann man schließen, daß die Freiheit, die Sorge, als Ursprung des Worumwillens, um welchen jene Ganzheit sich artikuliert, zugleich der Ursprung jedes Sinnes ist. Sinn haben heißt, umwillen des Seinkönnens vom Dasein zuhanden, möglich, und so verstanden sein. So

> ist Sinn ein Existenzial (eine Kategorie) des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, 'hinter' ihm liegt oder als 'Zwischenreich' irgendwo schwebt. Sinn 'hat' nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende 'erfüllbar' ist. Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein[50].

Indem also das Dasein sich auf seinen Sinn entwirft, entwirft es zugleich Seiendes auf denselben Sinn hin.

Wichtig ist allerdings zu bemerken, daß eine Sinn freilegende Auslegung, wie schon gesagt, nicht etwas ist, das dem Seienden hinzugeschieht; sie ist ja nur das *Ausdrücklich*-werden eines immer schon da-seienden Verständnisses. Anders gewendet: Sinn ist nichts vor, hinter oder nach dem Seienden; denn Seiendes geschieht als solches erst in dessen zwar meist unausdrücklicher, doch ihm gleichursprünglicher Preislegung auf seinen Sinn in der Ganzheit der um des Daseins willen entworfenen Welt[51] . Dabei liegt nun das Eigene der Heidegger'schen Position: hier geht es nicht um die anthropologische Bestimmung des Praxisphäno-

---

[48] Vgl. a.a.O., S. 146 f.: «Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt ausdrücklich in die verstehende Sicht. Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgen wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das ausdrücklich Verstandene, hat die Struktur des Etwas als Etwas. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum...».

[49] Vgl. a.a.O., S. 151: «Sinn ist das durch Vorhaben, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird».

[50] A.a.O.

[51] A.a.O., S. 85.

mens, auch nicht um eine erkenntnistheoretische Beschreibung der Instrumentalität, ja nicht einmal um einen Versuch, die theoretischen Sinnkategorien aus dieser Praxis verstehen zu wollen — hier wird geradezu die Bestimmung des Sinnes von Sein überhaupt angestrebt, welcher wiederum nicht hinter dem Sein steckt, sondern das Sein selbst ist, sofern es offenbar in einem Seinsverständnis gegeben ist[52]. Der umwillen des Daseins von der Bewandtnisganzheit her entworfene Sinn des Seienden ist das als Zuhandenes entdeckte Seiende selbst. Und so ergibt sich der Sinn des Seins als jene auch in der Sorge entworfene Bewandtnis der Welt. Das Anliegen Heideggers ist daher ein durch und durch ontologisches: er beansprucht, *in der Sorge als Vorwegnahme des eigenen Seinkönnens den Sinn des* /74 *Seins überhaupt als transzendenzschaffende menschliche Freiheit gefunden zu haben*.

In Griechenland wurde die Philosophie als Versuch geboren, das *ontos on* zu bestimmen. Lassen wir jetzt philologische Interpretationen beiseite; es ging jedenfalls darum, eine Bestimmung des Realen schlechthin zu finden. Im Grunde befolgt Heidegger denselben Vorsatz: zu bestimmen, worauf die sog. Realität begründet ist. Nun glaubt er nach der zusammengefaßten Analytik des Daseins, diese Bestimmung erreicht zu haben: Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen[53] ; sie ist keineswegs ein vorrangiges Phänomen[54], denn sie gründet im Sein des Daseins[55], welches Sein als seinkönnende Freiheit sich eben als Grund des Seienden erweist. Hiermit ergibt sich die Analytik des Daseins, wie es wiederholt gesagt wurde, als Fundamentalontologie, d.h. als Wissen um den Grund des Seienden qua Seienden.

5. Die transzendentale Praxisontologie

Wir sind damit soweit, einige Konklusionen allgemeinen Charakters für die Bestimmung des Heidegger'schen Denkens zu ziehen. Allerdings ist dies ein gewagtes Unterfangen; denn bisher wurde die erste Entwicklung seines Denkens behandelt, welche

---

[52] Vgl. a.a.O., S. 152.
[53] A.a.O., S. 211.
[54] A.a.O.
[55] A.a.O.

er selbst ausdrücklich bezüglich einer endgültigen Interpretation disqualifizierte. So unfertig aber die Darstellung Heideggers dabei sein mag, die sog. Schriften vor der Kehre (konkreter: *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* und *Vom Wesen des Grundes*) zeigen m.E. einen zusammengeschlossenen *«corpus doctrinae»*, der sicherlich offene, auf weitere Entwicklung hinweisende Fäden enthält, ja sogar widersprüchliche Behauptungen aufweist, der aber doch gewisse sicher als endgültig betrachtete Resultate anbieten kann, woraus eine konkrete Auffassung der Wirklichkeit abzulesen ist.

M.E. ist die Kantabhandlung der Orientierungspunkt für die Einordnung dieser frühen Schriften[56]. Ganz bewußt lehnt sich Heidegger dabei an Kant an. An ihm sieht er «die Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie, die sich als eine Enthüllung der Transzendenz bewerkstelligt»[57]. Daß Kant diese Transzendenz als /75 Subjektivität versteht, ist für Heidegger kein Hindernis, wenn diese Subjektivität wieder als Transzendenz darin besteht, sich selbst irgendwie aufzuheben. Heidegger aber sieht in dieser dem Dasein wesenhaft gehörende Transzendenz die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, zugleich aber jener Seienden, die als solche in diese Erfahrung hineingehören. Deswegen macht die Transzendenz des Daseins das Sein des Seienden aus; denn nur von dieser Transzendenz her ist Seiendes eben in der Erfahrung ein solches. Was dieses «Ausmachen» bedeuten kann, bleibt vorerst, in Erwartung einer späteren Auslegung, die aus der Zeitproblematik erwachsen soll, offen. Doch, daß dieses nicht das letzte Wort Heideggers sei, bedeutet keinesfalls, es sei nicht ein echtes Wort über das Sein, welches eine echte Interpretation erlaubt.

Das Sein ist bei Heidegger, sofern es mit der Transzendenz zusammenhängt, transzendental gedacht[58]; denn es macht eine

---

[56] Vgl. z.B. Edith Stein, *Welt und Person*, S. 115 ff.

[57] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 199.

[58] Vgl. «Von Wesen des Grundes», S. 139 f.: «Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesenhaft zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Leben trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine transzendentale Erörterung genannt werden. Was allerdings 'transzendental' besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das 'transzendentale' als 'Standpunkt' und gar 'erkenntnistheoretischen' zuweist. Das schließt die Feststellung nicht aus, daß gerade Kant das 'Transzendentale' als Problem der inneren Möglichkeit von

ursprüngliche Totalität aus, von woher Seiendes ein solches ist, so zwar, daß das Dasein gerade in der Erschlossenheit einer solchen Totalität besteht. Diese erschlossene Totalität des Seins ist daher nichts, was die Erschlossenheit des Daseins transzendieren könnte; denn, da das Dasein dieses Sein wiederum offensichtlich versteht, wäre dann für dieses Verständnis eine neue Erschlossenheit notwendig, in der auch das Dasein sein müßte, usw. Das Sein ist also nichts jenseits der Erschlossenheit des Daseins, weil es die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Transzendenz in ihrer Konkretheit ist. Und nun besteht also die Transzendentalität des Seins darin, daß dieses Sein für das Seiende im Dasein erschlossen ist, ohne dessen Erschlossenheit im Dasein zu transzendieren. Das Sein schöpft sich in der auf es hinzielenden Transzendenz des Daseins aus. In dieser Ausschöpfung, indem das Sein auf das Seiende zurückschlägt, zeigt sich in ihm das Seiende selbst. Das Sein ist somit die Offenheit des Daseins für das Seiende. Die Transzendenz, in der das Dasein besteht, muß nicht sich selbst transzendieren, um den Anspruch aufrechterhalten zu dürfen, das Sein überhaupt erreicht zu haben: das Sein ist eben transzendental in ihr immer schon enthalten. In dieser sich selbst nichttranszendierenden Transzendenz besteht also die Transzendentalität, welche die Analytik des Daseins als universale Kategorie des Seins gezeitigt hat.

Diese transzendentale Ontologie läßt sich aber weiterbestimmen /76 bezüglich des Ursprungs der Transzendenz und also der Transzendentalität selber. Und hier rückt Heidegger wesentlich von Kant ab, indem er die erkenntnistheoretischen, empiristischen Voraussetzungen Kants schärfstens ablehnt, der Theorie im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft ihren Ursprünglichkeitsanspruch abstreitet und die alltägliche Praxis, der vertraute

---

Ontologie Oberhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das 'Transzendentale' noch eine wesentlich 'kritische' Bedeutung behalt. Das Transzendentale betrifft für Kant die 'Möglichkeit', (das Ermöglichende) derjenigen Erkenntnis, die nicht zu Unrecht die Erfahrung 'überfliegt', d.h. nicht 'transzendent', sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendentale gibt so die obzwar einschränkende, hierdurch jedoch zugleich positive Wesensbegrenzung (Definition) der nichttranszendenten, d.i. dem Menschen als solchem möglichen ontischen Erkenntnis. Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen». Vgl. auf F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 99f.

Umgang mit Zuhandenem, als ersten Bereich der Transzendenz ansetzt. Diese Umwandlung erlaubt jetzt Heidegger ein neues Verständnis dieser Transzendenz anzubahnen. Sie ist nicht mehr, wie sie immer noch für Kant war, ein Jenseits der Erfahrung: *die Transzendenz ist das über die Vorhandenheit hinausgehende Mehrsein des Seinkönnens des Daseins*. Und weil in dieser Transzendenz die Welt als eigene Möglichkeit dieses Seinkönnens entworfen wird, welcher Entwurf Bedingung der Möglichkeit für das Sein des innerweltlichen Seienden als Zuhandenem ist, deshalb ist diese entworfene Transzendenz der transzendentale Ursprung der begegnenden Seienden. *Transzendenz und Transzendentalität fallen hiermit zusammen*. Die Transzendenz schaffende Freiheit zum je eigenen Seinkönnen ist zugleich der transzendentale Grund eines Seienden, das sich daher als Zuhandenes zeigt und zeigen muß. Dann läuft die Analytik des Daseins auf eine transzendentale Praxisontologie hinaus. Als solche möchte ich die frühe Philosophie Heideggers bezeichnen. /77

§ 5. Die «Kehre» und die ontologische Differenz

1. Schwierigkeiten bei der Interpretation des frühen Heidegger

Die frühen Werke Heideggers wurden in dem vorangehenden Kapitel Objekt einer konkret angelegten Interpretation. Diese Interpretation entwächst der Überzeugung, sie sei möglich, ja sie sei die textentreueste mögliche Auslegung. Und trotzdem muß zugegeben werden, daß sie eine auf sehr schwachen Füßen stehenden Interpretation ist: jeder Versuch, in sie die Vielfalt der Texte hineinpassen zu lassen, von ihr aus jedes Problem lösen zu wollen, würde mit Sicherheit scheitern.

Es wurde z.B. gesagt, daß der Grund des Seienden die transzendental fungierende, weil Transzendenz schaffende Freiheit sei. Ist dann nicht die Versuchung naheliegend, das Sein als sich selbst erschließendes Tun des Menschen auszulegen? Sicher nicht als eine konkrete auf Seiendes ausgerichtete Tat, aber vielleicht doch als eine Art Urtat, die alle anderen Tunmöglichkeiten erschließt. Doch Heidegger von Fichte her interpretieren zu wollen —bei diesem liegt nämlich derselbe Versuch, die Transzendentalität vom Tun her, von der Freiheit, zu erklären—, mag auch noch so verführerisch erscheinen, die Möglichkeit wird aber sofort vom Hinweis Heideggers blockiert, die Praxis geschehe immer in der faktischen Endlichkeit einer jeweiligen Existenz, die sich nie zur Kategorie des Absoluten zu erheben vermag, und aus der sich eher die Zeitlichkeit als Horizont für die letzte Erklärung des Sinnes von Sein anbietet. Wie dies konkret gemeint ist, wird später behandelt werden; wichtig ist nun hier zu sagen, daß in *Sein und Zeit*, sogar auch in der Kants-Abhandlung viele Stellen zu finden sind, die eine subjektivistisch-idealistische Interpretation fast unmöglich machen:

Erstens «heißt ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins noch nicht ontische Ableitung des Alls des nichtdaseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein»[1].

> Der Mensch ist auf dem Grunde des Seinsverständnisses das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst *bekunden* kann. /78 Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm[2],

wonach er sich darauf zu beschränken scheint, Seiendes von ihm (Seiendem, nicht Dasein) her in einer Welt *sein zu lassen*[3].

> Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen *Welteingang* des Seienden. Welteingang ist (aber) kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das 'mit' dem Seienden geschieht[4].

Man hätte also den Eindruck, Seiendes sei dem Dasein unverfügbar und sozusagen materielle Voraussetzung für dessen Offenbarung, erst bezüglich welcher das Dasein in seiner Transzendenz eine Rolle zu spielen hätte. Die neue Versuchung zeichnet sich ab, die Vorhandenheit als dieser unverfügbare Kern zu verstehen, so daß die Offenbarung ein (sicherlich dem Dasein relativer) *Zusatz* zum schon Seienden wäre. Diese Vorhandenheit würde die für ein endliches Dasein notwendige Voraussetzung darstellen: eine Art «Ding an sich», während die Zuhandenheit die objektive «Transformation» im Rahmen der transzendentalen Praxis, also eine Art kantische Gegenständlichkeit wäre. Doch Seiendes und gar seine Vorhandenheit sind keine Voraussetzung, die dem Dasein vorgängig sein könnte: «Um Seiendes das, was und wie es ist, seinlassen zu können, muß das existierende Seiende (das Dasein) je schon das Begegnende daraufhin entworfen haben, *daß es Seiendes ist*»[5]; «der aufbrechende Einbruch (die Transzendenz des Daseins) *verhilft* in seiner Weise dem Seienden allererst *zu ihm selbst*»[6] . Die umwillen des Da-

---

[1] «Vom. Wesen des Grundes, *Wegmarken*, s. 162, Note 59.

[2] Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 222.

[3] Vgl. a.a.O., S. 221.

[4] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 159. Das Zitat fährt fort: «Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als Existierendes transzendiert».

[5] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 221.

[6] «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. lo5.

seins seiende Zuhandenheit ist kein «Resultat» einer transzendentalen Einverleibung:

> sie darf (...) nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden 'Seienden' solche 'Aspekte' aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise 'subjektiv gefärbt'(...).

Die Zuhandenheit «ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist»[7]. Umgekehrt stellt die Vorhandenheit eine abkünftige Aufgangsweise des Seienden dar, die von dem auf Welt nur theoretischen Hinsehen der Wissenschaft abgeleitet ist[8].

Ist dann das Seiende etwas, was nur «gelegentlich» in die Welt eingeht, etwas also, das diesen Eingang nicht unbedingt nötig hat? Oder ist das Seiende erst als solches mit der Welt vom Dasein mit entworfen? Für beide Fragen haben wir gerade positive Antworten von Heidegger angeführt. Wir sehen also, daß die Interpretationsschwie- /79 rigkeiten sich rund um ein Problem sammeln, das hier nicht gelöst ist: Die Beziehung vom Dasein zum Sein wurde aufgeklärt, wie aber das transzendental gedachte Sein als solches des Seienden ist; wie das Dasein sich zu Seiendem bezüglich dessen Begründung verhält; überhaupt: was Seiendes heißt — dazu bekamen wir keine Antwort. Und wir haben nicht etwa deshalb keine Antwort bekommen, weil die Interpretation nicht gelungen ist, sondern weil die schwachen Füße, auf denen sie steht, gerade jene Inkonsistenz selbst des frühen Heidegger'schen Werkes ist, die dieses Werk manchmal am Rande der Widersprüchlichkeit stehen läßt[9]. Wieder einmal: das Problem, inwiefern Seiendes mit Dasein zusammenhängt, ob und wie hier ein Begründungsbezug vorliegt, ja was Seiendes überhaupt sei, ist nicht gelöst — *die Frage nach dem Seienden* wird in *Sein und Zeit* eigens nicht einmal aufgeworfen.

Deshalb dürfen diese frühen Werke nicht als endgültiges Interpretationsfeld betrachtet werden. Sie weisen über sich hinaus und ergeben sich dabei als Anfang eines Unterwegsseins.

---

[7] *Sein und Zeit*, S. 71.

[8] A.a.O., S. 138.

[9] Z.B., nachdem Heidegger die Ursprünglichkeit der Zuhandenheit wiederholt vertreten hat, behauptet er: «Aber Zuhandenheit 'gibt es' doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem» (*Sein und Zeit*, S. 71).

Wie schon erwähnt, wäre es dennoch ein Irrtum *Sein und Zeit* so unfertig zu betrachten, daß nur von der späteren Entwicklung eine Rückinterpretation möglich wäre[10]. Mehr als 400 Seiten können nicht als «vorläufiger Versuch» abgetan werden im Sinne, keine selbständige Lehre anbieten zu dürfen.

Das ist wichtig bezüglich der alten Polemik, wie anthropologistisch, ja subjektivistisch *Sein und Zeit* sei. Es wurde hier versucht zu zeigen, daß eine Interpretation dieses Werkes im Sinne eines Transzendentalismus der Praxis durchaus möglich ist; denn das Sein, dasjenige Sein, das Seiendes zu Seiendem bestimmt[11], gibt es «nur solange Dasein ist»[12], konkreter, nur solange der Mensch auf sein eigenes Seinkönnen hin in der Freiheit, mit Seiendem umgehend, tätig ist. Die Realität gründet somit im tätigen Sein des Daseins[13]. Daß diese Interpretation mit dem Text insofern nicht fertig werden kann, als sie widersprechende Zitate immer wieder anführbar sind, bleibt klar — der Text selbst ist unfertig. Doch die Möglichkeit dieses Interpretationsversuches ist da; sie wegzuwischen ist m.E. nicht der richtige Weg zum Verständnis Heideggers; nicht nur weil sie da ist, und respektiert gehört, sondern gerade weil das passende Verständnis des späten

[10] Dies ist der Fall bei Fr. v. Herrmann: *Subjekt und Dasein*. So akkurat und textentreu die Interpretation ist, scheint sie jedoch von späten Schriften auf *Sein und Zeit* zurückgezwungen. Die Erschlossenheit vom Dasein als das Offene dieser späteren Schriften zu interpretieren, ist sicher möglich, aber nicht bloß von *Sein und Zeit* her, sondern in einem breiteren Zusammenhang, der die Totalität der Entwicklung Heideggers voraussetzt.

[11] Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 216: «In der Frage, was das Seiende als ein solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt. Wir nennen es das Sein des Seienden, und die Frage nach ihm die Seinsfrage»,

[12] *Sein und Zeit*, S. 211 f. Dieses Zitat ist allerdings interessant bezüglich der Unmöglichkeit einer endgültigen Interpretation davon: «Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert. — Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann 'ist' auch nicht 'Unabhängigkeit' und 'ist' auch nicht 'An-sich'. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes ist, noch daß es nicht sei. Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis der Vorhandenheit, gesagt werden, daß dann Seiendes noch weiterhin sein wird».

[13] Vgl. a.a.O.

Heideggers durch diese Möglichkeit hindurch zu erreichen ist. Es wird sich herausstellen, /80 daß er den Subjektivismus überwindet, doch wird die Originalität dieser Überwindung gerade darin bestehen, daß sie durch die Vertiefung und nicht Beiseitelegung dieses Subjektivismus geleistet wird, so zwar, daß, den anthropologistischen Subjektivismus zu übernehmen, ein notwendiges Moment dessen Überwindung ausmacht[14] . Hier wird die These vertreten, daß die eigenste philosophische Entwicklung Heideggers gar nicht subjektivistisch sei, zugleich aber, daß die subjektivistischen Texte der frühen Werke genauso gemeint würden, wie sie klingen, also anthropologistisch interpretierbar seien, und zuletzt, daß trotz alledem die Entwicklung Heideggers zwischen beiden Positionen keinen Bruch darstelle, sondern die Einkehr, die Kehre, in eine Subjektivität, *die in der eigenen Auflösung besteht*. Das Zusammenhalten der beiden Momente ist m.E. die notwendige Voraussetzung für die richtige Interpretation Heideggers.

2. Die zwei Thesen von «Sein und Zeit»

Die vorhin umrissene Problematik, wenngleich nicht direkt von Heidegger gemeint, ist irgendwie seinem Eingeständnis zu entnehmen, der in *Sein und Zeit* unternommene Versuch sei fehlgeschlagen. Die verwendete Sprache —sagt Heidegger—, nämlich diejenige einer von der Fragestellung her immer schon überwundenen Metaphysik, hätte den Durchbruch des Denkens zum Sein verhindert.

Was auch immer diese Erklärung bedeuten mag, sie wird hier beiseite gelassen, um jedenfalls später wieder zur Behandlung aufgenommen zu werden. Doch abgesehen davon, abgesehen auch von der Tatsache, daß die Zeitproblematik bisher in der Behandlung nicht aufgenommen wurde, und sie dabei, wie man später sehen wird, eine wesentliche Rolle spielt, gibt es m.E. einen klareren Grund, der für dieses «Versagen» Verantwortung trägt: *Sein und Zeit* entsteht nämlich am nicht harmonisierten

---

[14] W. Schultz hat in seinem Aufsatz «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» die Bedeutung des Subjektivismus für die Philosophie Heideggers erkannt; wie ich glaube aber nicht so treffend, insofern er diesen Subjektivismus als geschichtliche Vorentwicklung außerhalb Heideggers beortet, und nicht ganz als reale Möglichkeit bei Heidegger selbst annimmt.

Spannungsfeld zweier gegensätzlicher Ansätze. Einerseits wird das Dasein, also das menschliche Sein, so als In-sein bestimmt, daß dieses Sein sich von der Welt her versteht[15]: das menschliche Dasein ist so in-der-Welt-sein. Andererseits soll das Dasein die Welt als seinen Entwurf «konstituieren», sodaß sie um-willen des Daseins ist und sich also von diesem her versteht. /81 Sicher ist es möglich, diesen Widerspruch aufzuheben, wenn man die Welt als Selbstsetzung des Menschen postuliert: doch dieser «Trick» stand nicht mehr einem Denker zur Verfügung, der die Auflösung der absoluten Ich-Systeme des deutschen Idealismus gerade miterlebt. Die kantische Lösung jedoch, die Welt zwar als subjektive Größe zu betrachten, indem sie aber bloß eine *regulative* Ordnungsfunktion gegenüber einem «an sich» schon seienden Stoff übernimmt, scheint auch aporetisch genug. Der Widerspruch bleibt in *Sein und Zeit* in Erwartung eines dritten Abschnittes aufrecht, in dem die konstitutive Funktion der Zeitlichkeit behandelt hätte werden müssen, der aber ausblieb. Daß der Widerspruch aufgehoben werden kann und sich als Paradoxon erweist, hat Heidegger in der Kohärenz seiner späteren Entwicklung gezeigt; er bleibt aber in *Sein und Zeit* ungelöst.

Wir verstehen besser, worin dieser Widerspruch liegt, wenn wir ihn von der Perspektive der Einflüsse her betrachten, denen *Sein und Zeit* entwächst. Zuerst haben wir den phänomenologischen Einfluß. Subjekt und Objekt durchkreuzen sich gegenseitig, lösen sich auf in der Intention als phänomenologische Einheit beider. So, von theoretisierenden und ideativen Einschränkungen absehend, stellt sich die Einheit des In-der-Welt-seins her. «Daß ich ein Buch sehe und es mitsamt der dabei mitgemeinten Welt intendiere», ist eine mir und dem Buch ursprünglichere Tatsache, von der Ich und Buch als solche verstanden werden. Es ist nun ungemein wichtig zu bemerken, daß *phänomenologisch gemeint*, die in diesem «daß» vorkommende Einheit eine statische ist: sie entsteht nicht. Ich kann die Intention beschreiben, nach verschiedenen Standpunkten das Buch, mich, das Mitgemeinte studieren, usw. Eines kann ich jedoch phänomenologisch nicht: zu fragen, wieso sehe ich ein Buch und nicht etwa einen Vogel; denn die Intention: «daß ich ein Buch sehe», ist im Forschungsfeld der absolute Ausgangspunkt. Ich kann dies sicher-

[15] Vgl. *Sein und Zeit*, S, 120.

lich hinterfragen, aber dann wird der Zauberspruch gebrochen; denn die Intention wird auf etwas Anderes zurückgebracht, verliert somit ihre Absolutheit, und Subjekt und Objekt fallen wieder auseinander als für sich fertige Größe: wir fallen von der phänomenologischen Reduktion weg. Eine phänomenologische Philosophie ist eine solche der Kontemplation und nicht eine konstitutive Dynamik. Dies bedeutet aber nicht, daß dieses phänomenologische «Daß» /82 ungeschichtlich sei, nur ist dabei Geschichte zu betrachtende Abfolge und nicht schaffende Dynamik.

Ganz anders sieht dieselbe Tatsache: «daß ich ein Buch sehe» beim Dilthey'schen Einfluß aus. Dieses «Daß» ist nicht die auf sich ruhende Tatsache der Intention, sondern der Vollzug einer lebendigen Existenz, die sich immer schon vorweg als entwerfende Kraft entfaltet. Dieses «Daß ich ein Buch sehe» ist in seiner Faktizität eine könnende Energie, die sich im Ich und Buch hervorbringt, ein (um-)willentliches Seinkönnen, für das Ich und Buch Möglichkeiten sind — wie in «Vom Wesen des Grundes» gesagt wird: die gründende Freiheit.

In den frühen Werken hat Heidegger versucht, die phänomenologische Einheit des In-der-Welt-seins dynamisch aus dem existenzialen Seinkönnen des Daseins her zu erklären. Der Versuch ist deshalb nicht gelungen, weil jede Kraft einen Willen braucht, jedes Seinkönnen ein Selbst-sein-können ist, und so das allumfassende In-der-Welt-sein als jemeiniges Dasein dazu neigt, das umwillentliche Konstitutivum des realen Alls zu werden. Da aber In-der-Welt-sein als endliche Existenz aufgefaßt werden will, als geworfene Faktizität also, und nicht als absolutes Subjekt, deshalb ergibt sich ein Ungleichgewicht zwischen der immer wieder erfahrenen endlichen Beschaffenheit des Daseins, in der Zeitlichkeit endlich sein zu müssen (im Sein-zum-Tode, z.B., oder in der Angst), und seinem Selbstbehauptungstrieb, in dem dieses Dasein als Seinkönnen besteht, und der dieses Dasein als allumfassendes In-der-Welt-sein absolut, zu setzen verlangt. Der Konflikt zwischen Geworfenheit und Absolutseinwollen wird unvermeidlich, und das Dasein konstituiert sich als solches in einem Widerspruch. Soll dies nicht in einen tragischen Existentialismus à la Sartre münden, dann muß der Versuch revidiert werden.

Tatsächlich geschieht das — darin besteht die sog. «Kehre». Doch hier ist wieder höchste Vorsicht geboten, diese Kehre nicht

als Umkehr zu interpretieren, etwa vom Menschen zum Sein, als ob beide in Gegensatz stünden. Die Kehre ist kein Bruch mit *Sein und Zeit*, sie nimmt davon nichts ab und gibt auch nichts dazu; sie ist eher eine Umordnung der zwei vorhin beschriebenen phänomenologischen und existenzialen Prinzipien der frühen Werke: sie ist die Rückkehr von /83 einer Praxis-Metaphysik in ein Denken der geschichtlichen Kontemplation, durch die der phänomenologische Ansatz wieder im Mittelpunkt gestellt wird und der Versuch, diesen Ansatz von jenem gegensätzlichen, existenzialen Ansatz her zu erklären, fallengelassen. Dies muß aber nicht bedeuten, daß das Sein nicht mehr als existentieller Vollzug erfahren werde; es wird sich aber herausstellen, daß der eigentliche Durchbruch Heideggers auch bezüglich der Aufklärung der persönlichen Existenz dort gelingt, wo dieser Vollzug umgekehrt in und aus der reinsten phänomenologischen Auffassung betrachtet wird[16].

3. Vom Dasein zum Da-sein: das Sein als Offenes

Die Entwicklung der sog. Schriften nach der Kehre bedeuten also nach dem Gesagten keine Revolution im Denken Heideggers, keine Entdeckung eines neuen Ansatzes, sondern eine Umverteilung des schon in *Sein und Zeit* Entdeckten. Der erste Abschnitt dieses Werkes enthält zwei wesentliche Schwerpunkte: der eine ist die Transzendenz bzw. Erschlossenheit, in der das Dasein als solches ist; der zweite ist die Auffassung des Daseins als jenes Seinkönnen, das später in «Vom Wesen des

[16] Der Hinweis W. Schultzs (Vgl. «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», S. 115, Note 8), wonach Heideggers Denken von Anfang an auf die Kehre ausgelegt sei, bedarf m.E. vorsichtiger Nuancierung. Zu sagen, daß das in der Kehre Erreichte das ist, was Heidegger von Anfang an suchte, trifft zu. Zu sagen, daß die Kehre das Eigentlichste von *Sein und Zeit*, m.E. der phänomenologische Ansatz, wieder in den Vordergrund rückt, wäre auch richtig. Der Hinweis wäre aber irreführend, wenn man nicht ferner bemerkt, daß durch die Kehre ein Versuch rückgängig gemacht wird, die phänomenologische Einheit des In-der-Welt-seins von der willentlichen Praxis her zu erklären. Weil dieser Versuch gemacht wurde, mußte *Sein und Zeit* mißlingen. Insofern die Kehre diesen Versuch abbaut, ist sie eine echte Modifizierung, eine Richtungsänderung des Heidegger'schen Denkens. Insofern aber dieses Rückgängigmachen den phänomenologischen Ansatz wieder freilegt, wurde sie hier als Rückkehr, nämlich zum echten Ursprung von *Sein und Zeit*, bezeichnet.

Grundes» als Freiheit gedacht wurde und das in diesen frühen Schriften in seinem Vorweglaufen zu sich selbst —Sorge— das Prinzip liefert, um dessen Willen die Transzendenz der Welt sich artikuliert, auf dem also die Erschlossenheit des Seins gründet. Die Kehre besteht nun darin, den ersten Schwerpunkt wieder in den Vordergrund rücken zu lassen, indem darauf verzichtet wird, die Erschlossenheit des Seins zu begründen. Die Transzendenz des Daseins wird nicht mehr in Rückgriff auf dessen Seinkönnen gedacht, sondern umgekehrt das Dasein von der Erschlossenheit her verstanden[17]. Konkret besteht die diesbezüglich wesentliche Schrift: «Vom Wesen der Wahrheit», in der die Kehre vollzogen wird, darin, die Welt in ihrer Erschlossenheit, die «Offenheit des Seins»[18] , *selbständig* zu betrachten — diese Erschlossenheit, «die erst Offenbarkeit des Seienden ermöglichende Enthülltheit des Seins»[19], anstatt begründen zu wollen, als Grund zu denken.

Allerdings ist der Weg dahin schon in den Schriften vor der Keh- /84 re abgesteckt: diese Offenheit ist ja wesentliche Entdekkung dieser Schriften. Wir wollen uns jetzt kurz vergegenwärtigen, was damit gemeint ist, und zwar noch anhand dieser frühen Werke.

Die Offenheit ist bei Heidegger eine ontologische Kategorie, die in der Analytik des Daseins als dessen konstituierende Transzendenz entdeckt wurde. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Kategorie erstens das Sein überhaupt betrifft, zweitens aber eine neue Form darstellt, die Subjektivität zu denken. Sicher sagt Heidegger, daß mit der Entdeckung der Transzendenz «der ausdrückliche oder meist unausdrückliche Ansatz eines Subjektsbegriffes eigens abgewehrt ist»; deshalb «läßt sich auch die Transzendenz nicht mehr als 'Subjekt-Objektbeziehung' be-

---

[17] Vgl. F.W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S 34: «Für das rechte Verständnis, daß die Daseinsanalyse den neuzeitlichen Ansatz beim Selbstbewußtsein hinter sich gelassen hat, kommt es darauf an, von Anfang an zu sehen, daß das Grundphänomen der Erschlossenheit sich nicht von menschlichen Selbst her bestimmt, sondern daß umgekehrt das Selbst sich von der Erschlossenheit her bestimmt». Nur, was v.Hermann hier beschreibt, geschieht in der Tat in den späteren Schriften. In der zweideutigen Struktur von *Sein und Zeit* gibt es tausenderlei Hinweise darauf; der Versuch aber, die Erschlossenheit als offenen Raum von Möglichkeiten für das Selbst-sein-können das Daseins aufzufassen, kann nicht, wie v. Hermann letztlich macht, übersehen werden.

[18] Vgl. auch: «Brief über den Humanismus», *Wegmarken.*

[19] A.a.O. S. 350.

stimmen»[20]. Doch diese Überwindung betrifft nur die ihrer Beziehung vorgängige Setzung von Subjekt und Objekt, *jedes für sich*, und nicht diejenige Subjektivität bzw. Objektivität, die nur darin besteht, sich zu *öffnen*, und also von Anfang an Offenheit ist. Dann heißt, Subjekt zu sein, im Denken Heideggers etwas ganz Sinnvolles, nämlich: «in und als Transzendenz Seiendes zu sein»[21], indem, von seiner Selbstheit abfallend[22], das Subjekt mit der Offenheit der Transzendenz eigentlich zusammenfällt.

Trotz jener Ablehnung der Subjekt-Objektdialektik bewegt sich Heidegger im Kampf gegen die selbständige Setzung beider Größen stets im Bereich ihres «Zwischens», und zwar absolut - dies soll heißen: dieses «Zwischen» ist kein (relativer) Zusatz zu zwei für sich vorhandenen Größen, sondern der absolute Ursprung beider, die sich darin ausschöpfen, in diesem «Zwischen» zu sein[23]. Dieses Zwischen, das die in ihm Bezogenen nicht als selbständige Stücke setzt, sondern sie in seiner Ursprünglichkeit zusammenhält, ist das als «Da» gedachte Sein: das Da-sein, in dem das menschliche Sein in eins mit dem (da-) Sein der Welt für es selbst «da» ist[24]. Das «Da» hält Subjekt und Objekt ursprünglich zusammen, *bevor sie selbst solche sind*. Es meint ihre wesenhafte Erschlossenheit. Als diese Erschlossenheit gibt es das Sein des Seienden und des Daseins. Wir müssen also festhalten: etwas ist, heißt immer für Heidegger, etwas ist «da»; «Etwas ist da» heißt wiederum: ich bin mit dabei — Sein ist also das Mit-

---

[20] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 131

[21] A.a.O., S. 138

[22] A.a.O.

[23] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 176

[24] Vgl. a.a.O., S. 132: «Was anderes stellt sich aber mit diesem Phänomen dar (In-sein) als das vorhandene *commercium* zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das Dasein ist das Sein dieses 'Zwischens'. Irreführend bliebe die Orientierung an dem 'Zwischen' trotzdem. Sie macht unbesehen den onto-logisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wo zwischen dieses Zwischen ein solches 'ist'. Das Zwischen ist schon als Resultat der *convenientia* zweier Vorhandener begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber sprengt immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der 'Kitt' fehlt, sondern das 'Schema' ist gesprengt bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll. Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heißt, seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern».

dabei-sein von Ich und Seiendem, das «Zwischen» beider, jetzt aber den beiden gegenüber ursprünglicher gemeint.

/85 Diesem Bereich des «Da» gilt nunmehr die Aufmerksamkeit Heideggers. Das in *Sein und Zeit* Entdeckte muß jetzt aus seiner Verdeckung geholt und vertieft werden. «Vom Wesen der Wahrheit» ist die Schrift, wo Heidegger seinen Weg in diese Richtung orientiert, in der er künftig bleiben wird.

> Das im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Dasein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereitet[25].

Diese wesentliche Erfahrung ist die der Offenbarkeit, wodurch jede Beziehung auf das Ding als Vollzug eines Verhältnisses angesehen wird, das «seine Auszeichnung darin hat, daß es im Offenen stehend, je an sein Offenbares als ein solches sich hält»[26]. Das Erscheinen des Dinges und mein Mich-dazu-verhalten vollzieht sich innerhalb eines Offenen, das sich als «Bezugsbereich»[27] und Voraussetzung jeder Offenbarkeit erweist. In dieser Offenbarkeit geschieht die Wahrheit als das Sich-zeigen des Seienden. Diese Wahrheit setzt die Freigabe des Seienden in seiner Erscheinung (Offenbarung) voraus und die des Daseins darin als «Freisein für das Offenbaren eines Offenen»[28].

Das Dasein ist dabei nicht als *Selbst*-ständigkeit, sondern als *Offen*-ständigkeit verstanden[29].

> Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht (durch diese Offenständigkeit) im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann[30.]

Da sie eine Freigabe in das Offene ist, «gründet die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit in der Freiheit»[31]. «Freiheit enthüllt sich als das Sein-lassen von Sei-

---

25 Vgl. a.a.O.
26 «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 202.
27 A.a.O., S. 184.
28 A.a.O.
29 A.a.O. , S. 185; Vgl. auch S. 187.
30 a.a.O., S. 184.
31 A.a.O.

endem»[32]. In seinem wesentlichen Freisein im Offenen läßt das offenständige Verhalten das Seiende das sein, was es ist.

Nun könnten wir denken, wir waren schon bei «Vom Wesen des Grundes» soweit, wo ja die Freiheit als Grund des Seins angesetzt wurde. Nur, was hier Freiheit heißt, wird wesentlich anders als dort verstanden. In «Vom Wesen des Grundes» heißt Freiheit Sein-*können*, und sie setzte einen (um-) Willen voraus; in «Vom Wesen der Wahrheit» dagegen heißt Freiheit Sein-*lassen*, und verlangt jetzt keinen Willen, sondern den offenen Freiraum für die Freigabe des Seienden. Das Dasein gehört dann nicht dem Menschen, sondern dem Sein überhaupt als Da-sein an, jenem nämlich, das von allen Sei/86enden gesagt werden kann. «Das Buch *ist da*» z. B. heißt demgemäß: es wurde «da» als ein solches «frei-gelassen, auf daß es sich als Buch zeigt. Was heißt dann die Freiheit des Da-seins für den Menschen? — Auch eine «Frei»-lassung in das Offene; doch in dem Fall nicht, damit es sich zeigt, oder ist (wie ein Buch ist), sondern auf daß Seiendes (also das Buch) ist: Sein-lassen ist für den Menschen Freisein für das Sicheinlassen auf das Seiende[33]. «Das Buch ist da» drückt also, so befremdend es auch klingen mag, ein Vollzug der menschlichen Freiheit; nicht aber weil sie dem Buch gegenüber als Ursache, ja nicht einmal als Grund, aufzufassen wäre, sondern insofern diese Freiheit «die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden —also ins Da des seienden Buches, in unserem Beispiel— als eines solchen ist»[34]. In das «Da» des Buches ist das menschliche Dasein im Vollzug seiner Freiheit (welche zugleich die Freiheit des Seins für die Offenbarung des Seienden ist) immer schon eingelassen.

Wie anders die Auffassung der ontologischen Funktion der Freiheit in «Vom Wesen der Wahrheit» ist, läßt sich aus ihrer Beziehung zum Existenzbegriff ablesen. Die Freiheit war in «Vom Wesen des Grundes» die Kraft, aus der das Dasein sich selbst immer schon vorweg in seine Existenz transzendierte; jetzt ist die Existenz «die Aussetzung im Offenen, und als solche der Freiheit gleichgesetzt, ohne daß diese Freiheit eine Priorität über jene Existenz hätte[35]. Das Freisein des Menschen ist nicht erst die Er-

---

[32] A.a.O., S. 185.
[33] A.a.O., S. 188.
[34] A.a.O.
[35] A.a.O., S. 139.

öffnung des Seins, sondern das Sicheinlassen in das immer schon Offene. Daß Heidegger «Dasein» nunmehr «Da-sein» schreibt, will gerade diese Ursprünglichkeit des Da betonen, über das es nie verfügen kann, weil das Da umgekehrt über das Dasein konstitutiv verfügt. «Das ek-sistente Da-sein als das Seinlassen von Seiendem befreit den Menschen zu seiner Freiheit» — Woraus Heidegger schließt: «dann verfügt nicht das menschliche Belieben über die /86 Freiheit»[36].

> Der Mensch 'besitzt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein, besitzt den Menschen, und das so ursprünglich, daß einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im ganzen als einem solchen gewährt[37].

Frei ist also primär der Raum, in dem ein Seiendes, sich als Wahrheit eröffnend, «da» ist; freigegeben ist dann das Seiende /87 selbst in diesem Raum, auf daß es ist; und frei ist letztlich das menschliche Dasein, weil es sich in den Raum einläßt, und in dieser Eingelassenheit ausgesetzt ek-sistiert. Der Raum ist das «Da» des Seins für Menschen und Seiendes als «Zwischen» für die Begegnung beider und als Ursprung einer Freiheit, die für sie darin besteht, zueinander «da» zu sein.

4. Die ontologische Differenz und die transzendentale Selbständigkeit des Seins

Das so verstandene «Da» verhält sich nun transzendental zum einzelnen Seienden als Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es (da-) ist. Das so offene Da des Seins zeigt sich somit als eine ontologische Ursprünglichkeit: es gibt nur Seiendes, wenn dafür ein Da immer schon offen ist. Und dieses Da ist zugleich Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch, das Denken, das Subjekt, das Dasein, oder wie wir es auch immer nennen mögen, immer sich zu Seiendem verhalten und ihm begegnen kann. Das «Da» ist dann das formale Konstitutivum des Seins; denn sowohl das Dasein (Mensch) als auch Seiendes «sind» nur, sofern sie «da» sind, im Platz nämlich ihres Entgegenkommens.

---

[36] A.a.O.; Vgl. auch S. 190.
[37] A.a.O., S. 190.

Wenn wir aber das menschliche Dasein auch als Seiendes betrachten, dann sind wir soweit, sagen zu dürfen, daß das Sein in seinem Da weder Seiendes (daseinsmäßiges oder nicht) noch etwas des Seienden ist, da es ihm immer schon vorausgehen muß, damit Seiendes «da» sein kann. Nachdem wir also das menschliche Dasein in seiner wesentlichen Abhängigkeit (paradoxe Abhängigkeit allerdings, durch die es die Freiheit des Da-seins erreicht) vom Sein aufgedeckt haben, können wir sagen, daß dieses Sein nicht einmal dem menschlichen Dasein angehört, sondern die Voraussetzung seiner und jeder Daseiendheit ist.

Damit aber der Satz: «das Sein *ist* ein Seiendes»[38] sinnvoll sein kann, muß es andererseits das Sein irgendwie geben und zwischen ihm und dem Seienden ein Unterschied, eine Differenz walten. Eine solche darf aber keine «ontische» Differenz darstellen wie zwischen zwei Seienden: sie muß eine «ontologische» Differenz sein. Wir können jetzt die Bedeutung dieses Beiwortes «ontologisch» /88 erfassen, indem wir diese Differenz als transzendental bezeichnen. Denn die Bedeutung der Transzendentalität würde an zwei Merkmalen herausformuliert, die sich nun am «differenzierten», «ontologisch» verstandenen Sein wortwörtlich erfüllen. Erstens ist transzendental alles, was durch alle Bestimmungen hindurch und über sie hinaus dazu gehört, daß eine Sache eine solche ist. So z.B. gehört die Universität allen Prüfungen, Professoren, Lehrsälen, usw. transzendental an, genauso wie das Sein dem Seienden als solchen. Und tatsächlich gehört einer solchen Transzendentalität eine Differenz an, da sie eben per definitionem über alle konkreten Bestimmungen nur deshalb hinaus und durch sie hindurch gehen kann, weil sie irgendwie «anders» ist. So ist die Universität nicht ein Professor (nicht einmal der Rektor), oder ein Hörsaal: sie ist allem konkreten Akademischen gegenüber ein «Anderes». Genauso verhält sich nun das Sein gegenüber jedem Seienden. Zweitens ist transzendental alles, was durch jede Bestimmung hindurch und über sie hinaus dazu gehört, daß eine solche Bestimmung *verstanden werden kann*. So gehört die Universität wesentlich zum Verständnis dessen, was eine Prüfung ist, und zum Selbstverständnis des Studenten als eines solchen. — So ist auch das Sein bei

---

[38] A.a.O.

Heidegger die vorgängige Erschlossenheit, in der das Verständnis dessen, was Seiendes ist, immer schon eröffnet ist.

Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Merkmale des Transzendentalen wurde schon bei Kant entdeckt. Jenes, sagt er, was zum *Verständnis* des Dinges transzendental gehört, macht gerade dessen *Gegenständlichkeit* aus. Dasselbe läßt sich nun bei Heidegger sagen. Die Erschließung des Seienden dem Denken gegenüber macht die Erschlossenheit seines Seins überhaupt aus. Es gibt also eine transzendentale Einheit von Sein und Denken, welche aber Seiendem und Gedachtem gegenüber —denjenigen also, die in ihr vorkommen— transzendental «different» ist, im Sinne des vorhin Gesagten.

Soweit wäre Heidegger mit Kant einverstanden. Wir sahen aber andererseits, daß es sich gegen Kant abzeichnet, indem er diese Einheit eher als eine solche von Sein und Verhalten von einer transzendentalen Praxis her erklären wollte. Wie schaut aber jetzt dieser Unterschied Kant gegenüber aus, da diese konstituierende Funktion der Praxis fallengelassen wurde? Die transzendentale Einheit von Sein (daß etwas ist) und Denken (daß etwas verständlich ist) /89 erklärte Kant dadurch, daß die transzendentalen Formen, wonach *jemand denkt*, nicht nur so «wie» diejenigen sind, wonach *etwas is*t, sondern gerade «dieselben». Die Einheit beider kommt nämlich aus der denkenden Tätigkeit eines Subjekts, das sich selbst dem Seienden (Gegenstand) gegenüber transzendental verhält, also als Bedingung der Möglichkeit dieses Seienden als solchen. Die Eigenart Heideggers besteht nun darin, daß er diese Einheit von Sein und Denken wohl annimmt und sie auch transzendental denkt, diese Einheit aber nicht als Leistung einer subjektiven Tätigkeit betrachtet, sondern umgekehrt als vorgängiges Konstitutivum jeder Subjektivität voraussetzt. Auf das Beispiel zurückkehrend: die Universität als Bedingung der Möglichkeit für Sein- und Verstanden-werden des Akademischen würde bei Kant ein sie denkendes Subjekt verlangen; die Universität wäre die transzendentale Kategorie, wonach sich die denkende Spontaneität eines Studenten z.B. gestalten würde. So dachte gewiß auch Heidegger am Anfang: die Universität wäre die um-willen des eigenen Seinkönnens von einem Studenten bzw. Professor erschlossene Transzendenz des Akademischen im Ganzen. Jetzt sagt aber Heidegger, daß diese Universität —das Da des Seins im Beispiel— dem Studenten —dem

Denkenden— immer schon vorgängig als offener Raum erschlossen sein müsse, damit er sich als ein solcher Student —als Denken— darauf einlassen kann. Und dieser Vergleich zeigt uns die schwerwiegende Konklusion: Heidegger denkt das Sein transzendental im Sinne, daß es Bedingung sowohl für das Seiende als auch für dessen Verständnis als solches ist, er denkt es also als transzendentale Einheit von Sein und Denken[39], aber er setzt keine Subjektivität als deren Quelle voraus. Wenn vor der Kehre die Philosophie Heideggers als ein Transzendentalismus der *Praxis* bezeichnet wurde, jetzt müssen wir sagen, daß sie nach dieser Kehre ein *subjektloser* Transzendentalismus geworden ist. Was das bedeuten soll, ja ob es überhaupt als Interpretation nachvollziehbar bzw. als Heideggers eigener Versuch gelungen ist, das wird sich am Ende dieser Arbeit herausstellen.

Jedenfalls ohne jede Interpretation kann man direkt aus dem Heidegger'schen Text herauslesen: (a) das Sein ist Bedingung der Möglichkeit für die Offenbarkeit des Seienden als solchen; und (b) das Sein ist kein Subjekt, sondern Bedingung der Möglichkeit jeder Subjektivität überhaupt. Daraus wird manifest: das Sein ist transzen- /90 dental (ontologisch) «different» vom Seienden, sowohl dinglichen als auch denkenden.

Diese ontologische Differenz bringt aber hier ein sehr schwerwiegendes Problem mit sich bezüglich der Bestimmung von Sein und Seiendem. Die Frage ist konkret, wie different beide sind; nämlich ob Seiendes nicht nur darin aufgeht, sondern auch darin aufhört, in der Offenbarkeit des Seins zu sein, oder ob Sein nur dieses Offenbarsein eines Seienden betrifft, das «an sich» außerhalb dieser Offenbarkeit auch sein kann. Doch, wie könnte das *Seiende* außerhalb einer Offenbarkeit *sein* in der das Sein ja besteht?

Das im Anschluß zur Tradition von Heidegger herangeführte Beispiel für die Erklärung der transzendentalen Funktion des Seins hilft eher dabei, die Konturen des Problems zu definieren, als es eigentlich zu lösen: Das Sein, sagt er, verhält sich zum Seienden wie das Licht. Dieses ist Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Sichtbares ersichtlich wird. Das Licht ist aber nicht Sichtbares. Es ist auch nicht das Sehen, welches ja darin besteht, sich in der Helle auf die Sichtbarkeit des Sichtbaren hin einzulassen. Das

[39] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 6.

Sein damit zu vergleichen, läßt jedoch sofort die Frage aufkommen, die uns interessiert, nämlich ob das Seiende sich zum Sein so verhält, daß es, bevor es offenbar wird, irgendwie schon *sein* muß, um dann erleuchtet werden zu können. Zwei Bilder drängen sich hier vor: einmal ein schon mit Möbelstücken volles Zimmer, in dem plötzlich das Licht aufgedreht wird; dann eine erleuchtete Bühne, in die aus der sie umgebenden Finsternis die *Schau*-spieler auftreten. Sowohl Schauspieler als auch Möbelstücke sind vor deren Erleuchtung derart, daß diese Erleuchtung ihnen immer *hinzu*-kommt. Ist das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem so zu denken? Man braucht sicher nicht viel von Heidegger zu kennen —das bisher Gesagte würde eigentlich genügen—, um hier ein Mißverständnis zu vermuten. Trotzdem ist bei ihm die Interpretation der ontologischen Differenz ein echtes Problem, wo immer wieder konkrete Texte die Versuchung nahelegen, das Seiende kantianisch in seiner Vorhandenheit als blinde, irgendwie postulierte, ontische Voraussetzung (Ding an sich) einer Offenbarung oder eines Welteinganges aufzufassen, der nur «gelegentlich» geschieht im Sinne, daß dieses Seiende offenbar werden kann — oder nicht[40]. /91

Wir wären jetzt anscheinend soweit, endgültige Konklusionen über das Sein zu ziehen; wir sehen aber, daß in der Herausarbeitung eines Sinnes von *Sein* jetzt die Bestimmung des *Seienden* als solches höchst rätselhaft geworden ist. Und wenn der Sinn des Seienden unklar bleibt, und dieses Seiende ein Seinsvollzug sein muß (sonst würden die Worte von Heidegger willkürlich verwendet, denn «seiend» ist ja das Partizip von «Sein», und die Partizipien drücken eben den Vollzug der verbalen Handlung aus); denn es ist klar, daß bis zur echten Aufklärung jenes Sinnes von Sein noch ein langer Weg zurückzulegen sein wird. Mit der Bestimmung des transzendentalen Charakters des Seins sind wir also am Anfang eines Weges und nicht am Ziel, einem Anfang nämlich, der viel mehr Fragen aufwirft, als er beantwortet.

---

[40] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 159: «Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in einer Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das 'mit' dem Seienden 'geschieht'».

II Teil

DIE BESTIMMUNG DES SEINS

§ 6. Seiendes und Wahrheit: die ontologische Reduktion bei Heidegger

1. Die Frage nach dem Seienden

Die ganze Philosophie Heideggers versteht sich als eine Frage nach dem Sein. Diese Bestimmung gewinnt ihre volle Bedeutung, wenn wir begreifen, daß sie eine Absonderung dieses Denkens gegenüber der metaphysischen Tradition ausmacht: es geht nämlich darum, mit dieser Fragestellung ein «Versäumnis» (so sieht es zunächst aus) der Geschichte des Denkens nachzuholen, in dem diese Frage nach dem Sein vergessen wurde, und dies gerade dort, wo das Denken Ontologie sein wollte. Die Frage nach dem Sein wird von dieser herkömmlichen Ontologie zugunsten derjenigen nach dem Seienden fallengelassen. Über das Seiende hinaus will jetzt hingegen das neue Denken Heideggers direkt nach jenem Sein fragen, das immer schon vorausgesetzt werden muß, damit ein Seiendes, dieses oder jenes, begegnen kann. So wurde hier gezeigt, daß das Sein einerseits dem Seienden transzendent, andererseits aber ihm gegenüber transzendental sein muß, also Bedingung der Möglichkeit seiner Seiendheit überhaupt. Immerhin stellte sich mit Klarheit heraus, daß das Sein «anders» als das Seiende und in dieser «Andersheit» als solches zu erfassen war.

Doch, was ist das Sein? Ja, wir müssen sogar einen Schritt zuvor fragen: was ist das für eine Frage? Wen interessiert ein solches Problem? Ist das nicht eine verrückte Spielerei von verrück-

ten Philosophen? Diese Fragen werden besonders relevant, wenn man außerdem bedenkt, daß dieses Sein gerade in seiner Transzendenz dem Seienden gegenüber gedacht werden muß, also insofern es kein Seiendes ist. Denn, wer kann sich um diese Frage bemühen, wenn jedes menschliche Besorgen prinzipiell auf Seiendes gerichtet ist.

Wir müssen aber noch tiefer fragen: Ist es überhaupt möglich, wie es zunächst erscheinen könnte, die Frage nach dem Sein gegen /93 diejenige nach dem Seienden auszuspielen? Kann man etwa nach dem Sein fragen, dazu eine Antwort finden, und das Seiende als solches unbestimmt lassen? Umgekehrt, kann man das philosophische Interesse auf Seiendes richten, insofern es ein solches ist, und dies außerhalb des Seinshorizontes? Schwer; denn, was ist das Seiende sonst als ein Vollzug des Seins? Und was ist das Sein als ein solches des Seienden? Beide Fragen sind also unmöglich zu trennen, sofern unser Interesse am Seienden —und dies ist wichtig— sich auf die verbale Bedeutung dieses Wortes richtet[1], und nicht auf den bestimmten Wasgehalt (eher durch seine nominale Bedeutung getroffen}, der am Seienden eben «seiend» verwirklicht wird.

Was bedeutet, daß an einem konkret Seienden das Sein «seiend», als Partizip, gegeben ist? Dies ist die eigentliche Seinsfrage. «Sie forscht nach dem, was das Seiende als ein solches bestimmt»[2]. Heidegger bemerkt zwar, daß diese Frage «nicht auf das jeweilige Seiende geht, sondern über dieses hinaus (...) 'hinüber' zum Sein des Seienden»[3], und daß, insofern dieses Sein das Seiende transzendiert, «der Versuch notwendig wird, Sein ohne

---

[1] Vgl. *Heraklit*, S. 55: «Das Sein heißt griechisch *to einai*. Dieses Wort *einai* ist der Infinitiv des Verbums, dessen Partizipium lautet: *to on*. Hieraus wird klar: wenn der Denker das Seiende denkt, dann versteht er dieses partizipale Wort nicht im substantivischen, sondern im verbalen Sinne. Die verkürzte und deshalb zweideutige Frage: was ist das Seiende? ist zwar die Leitfrage der Denker. Aber sie fragen am Leitband dieser Frage nicht, ob das Seiende ein Stein oder ein Knochen oder ein Esel oder ein Dreieck sei, sondern die vom Denker gefragte Frage: was ist das Seiende? hat nur die Bedeutung: was ist das Sein des Seienden? Was ist das, worin und wodurch etwas 'seiend' ist? Was kennzeichnet überhaupt das 'Seiend' als ein solches». Vgl. auch S. 57 f.; «Was heißt Denken?», S. 137; *Einführung in die Metaphysik*, S. 24 f.

[2] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 216.

[3] *Heraklit*, S. 57.

das Seiende zu denken»[4]. Doch dieser Versuch wird nur deshalb unternommen, «weil anders sonst keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist, eigens in den Blick zu bringen»[5], weil also sonst das Seiende unbestimmt bleibt. Diese Seinsfrage ergibt sich demnach als ein «Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten»[6]. Die Seinsfrage ist dann zwar nicht eine Frage an das Seiende, doch bestimmt eine nach ihm, sofern Seiendes ist.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, weil jede Entwicklung der Heidegger'schen Theorie über das Sein sich dann am Seienden zu erproben hat bezüglich seiner Bestimmung als solches. Sagen wir: das Sein ist das oder jenes, besser: so oder so zu verstehen, dann muß konkretisiert werden, wie diese Bestimmung am konkret Seienden aussieht. Sollte dies unmöglich sein, sollte das Sein unfähig werden, weitere Auskunft über das Seiende zu geben, dann kann man wohl sagen, daß irgend etwas in der Auseinanderlegung dieses Fragens fehlgeschlagen ist, daß also die Seinsfrage an der angeblich erreichten Bestimmung das Sein des Seienden erst recht verfehlt.

Dies war in *Sein und Zeit* der Fall. Wenn dort das Sein als ein /94 solches des Daseins, zugleich aber als das Sein überhaupt irgendwie als Transzendenz erschließende Existenz (des Daseins) bestimmt wurde, dann hätte unbedingt das Seiende der Vollzug dieser Existenz sein müssen, also ihre konkrete Verwirklichung Das Seiende wäre demnach die Selbstverwirklichung des existierenden Menschen. Daß Heidegger jedoch diese Konklusion nicht ziehen will, bedeutet, daß er am Seienden, das so als Existenz definierte Sein nicht wiedererkennt, also daß das Sein die Bestimmung dieses Seienden nicht zu liefern vermag. U.a. besteht das Scheitern von *Sein und Zeit* also darin, daß die Frage nach dem Sein außerhalb derjenigen nach dem Seienden beantwortet, ja daß die Frage nach dem Seienden nicht einmal gestellt wird.

Wie sieht nun dieses Problem aus, da die konstitutive Funktion des Daseins hinsichtlich des Seins fallengelassen und der

---

[4] *Zur Sache des Denkens*, S. 2.

[5] A a.O., Vgl. auch: *Was heißt Denken?*, S. 137; *Einführung in die Metaphysik*, S. 24.

[6] «Was ist Metaphysik?», S. 118.

Versuch gestartet wurde, dieses Sein als ursprüngliches Offenes selbständig zu denken? Wie wird seinerseits das Seiende von dieser Seinsbestimmung bestimmt? Erst wenn wir von dieser Bestimmung aus ein Verständnis des konkret Seienden erreichen, werden wir sagen können, daß die Frage nach dem Sein, wenn nicht beantwortet, so doch mindestens richtiggestellt worden ist.

2. Das Seiende als Phänomen

Es wird jetzt so vorgegangen: Die im vorigen Kapitel durch die Korrektur von *Sein und Zeit*, also durch die Kehre, vorläufig erreichte Bestimmung des Seins als Offenheit wird momentan beiseite gelassen; wir wenden uns direkt dem Seienden zu, um zu sehen, welches ontologische Verständnis davon aus den Texten Heideggers herauszulesen ist. Erst dann werden wir am Ende dieses Kapitels versuchen, die Bestimmung des Seins mit der Auffassung des Seienden zusammenzubringen, um eben in diesem Zusammenhang beide zugleich zu betrachten.

Die erste Bestimmung des Seienden, die sich auch in den frühen Werken auffinden läßt, lautet: Seiendes ist Phänomen[7]. Wir verstehen diesen phänomenalen Charakter des Seienden aber nur in seiner ursprünglichen griechischen Bedeutung. Das Wort Phänomen kommt von dem griechischen *phainesthai* her, das «sich zeigen» bedeutet. Seinerseits ist *phainesthai* eine mediale Bildung von *phaino*: an den /95 Tag bringen, in die Helle stellen. Dieses Verb kommt wiederum aus dem Stamm *pha*, genauso wie *phos*: das Licht, die Helle — das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann[8]. Phänomen ist das, was sich zeigt: das Offenbare. Die «Phänomene» in der Mehrzahl «sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit *ta onta* (das Seiende) identifizierten»[9] .

In philosophisches Deutsch übersetzt bedeutet diese These: Seiendes ist Erscheinung; denn gerade das besagt Erscheinung: das Sichherzeigen der Dinge. Etwas erscheint heißt: es ist im Licht da, so nämlich, daß es gesehen werden kann — es versteckt

[7] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 28.
[8] A.a.O.
[9] A.a.O. Vgl. auch: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S.111

sich nicht mehr. Die eigentliche Bedeutung der Erscheinung und hiermit der Phänomensauffassung des Seienden erreicht Heidegger aber nicht durch die naive Hinnahme der umgangssprachlichen Bedeutung, sondern dadurch, daß eine zusammen mit ihr mitschwingende Nebenbedeutung entschieden abgewehrt wird. Es ist so: Die Erscheinung setzt einen Schein mit, d. i. eine Art und Weise in die Erscheinung zu treten, einen Modus des Sichherzeigens des jeweiligen Seienden. Nun kann es geschehen, daß dieser Schein, dessen Funktion eigentlich darin besteht, das Seiende so zu zeigen, wie es ist, aus welchen Gründen auch immer dieses Seiende so zeigt, wie es nicht ist. Dies kommt zum Ausdruck in Sätzen wie: «es ist bloß ein Schein», «das ist Scheinheiligkeit», usw. Zur Erscheinung übertragen, führt diese Analyse des Scheines eine Auffassung ein, wonach die Erscheinung kein direktes Sichherzeigen des Dinges, sondern eine Art Stellvertreter davon sei, durch den «irgendwie», jedenfalls aber indirekt, die Dinge der Erkenntnis zugänglich werden. Diese Erkenntnis erreiche dann die Dinge «bloß» so, wie sie «in der Erscheinung sind», und nicht wie sie «an sich» existieren. Da aber in dieser Erscheinung die Möglichkeit gegeben ist, daß das Ding sich so präsentiert, wie es «an sich» *nicht* ist, dann solle man schließen, daß das Ding «in der Erscheinung» —und also der Erkenntnis zugänglich— mit dem Ding «an sich» *nicht* zusammenfalle, so zwar, daß das letzte eigentlich außerhalb der Reichweite der Erkenntnis liege und das erste «bloß» in der Erscheinung sei. Wie dann beide zusammenhängen, das Ding «in der Erscheinung» mit dem von ihm unterschieden gesetzten Ding «an sich», wird zum größten, natürlich unlösbaren Rätsel der Philosophiegeschichte. /96

Daß Heidegger so eine Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit nicht mitmacht, ist klar. Für ihn ist die Wirklichkeit des Dinges an ihm selbst zugänglich — was man sieht, womit man im Alltag umgeht, sind nicht «bloße Erscheinungen», sondern die Sachen «selbst». Er wehrt sich also gegen die Vorstellung einer «Hinterwelt», die jenseits der Erscheinung wäre. Wie ist das gerade gemeint? Soll es etwa bedeuten, daß es keine Dinge mehr «an sich» gibt und daß die Welt nur «bloße» Erscheinung ist, oder umgekehrt, daß die Sachen nur «an sich» sind und die Erscheinung ein gelegentlicher Umstand davon? Wenn aber das letzte zutrifft, dann tritt das Erkenntnisproblem

wieder unlösbar auf; denn die Erkenntnis würde wiederum nur ein Akzidens der Dinge erreichen, und nicht die Sachen selbst. Die Lösung Heideggers besteht nun darin, Erscheinung und Ding «an sich» in ihrer gegenseitigen Durchdringung zu erfassen. Dies wird in bewußtem Rückgriff auf Kant durchgeführt, der im *Opus Postumum* diese Unterscheidung als nicht ursprünglich ablehnt und beide Begriffe also identifiziert[10]: «Der Titel 'Erscheinung' meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis»[11]. Dann «ist das Seiende 'in der Erscheinung' dasselbe wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses»[12]. Das Phänomen ist nicht irgendein Sichherzeigen des Dinges, sondern dasjenige, in dem das Seiende *selbst gegeben* ist: «das an ihm selbst offenbare Seiende selbst»[13]. Die Erscheinung, das Phänomen, ist derart die *Selbstgegebenheit* des Seienden, daß, auf Seiendes hinschauend, «Ontologie nichts anderes als Phänomenologie ist»[14].

Nun sind wir soweit, ein Beispiel anführen zu müssen, um die Forschung eben an die Sachen selbst zu binden. Wir sagen etwa: ein Buch erscheint. Dies bedeutet nicht, daß es irgendwo, aus geheimnisvollen Gründen versteckt, etwa im Lager wäre, um dann erst in die Öffentlichkeit gebracht zu werden. Im normalen Sprachgebrauch heißt «ein Buch erscheint», daß es gedruckt, gebunden und zu Verkauf geliefert wird, daß es also überhaupt anfängt, als Buch zu existieren, weil ja diese Existenz darin besteht, da zu sein, um gelesen zu werden. Der Schein des Buches, als welcher es erscheint — die Aufmachung, die Druckart, ja die syntaktisch sinnvolle Aneinanderreihung der Typen, dies alles ist kein Betrug, sondern *das Buch selbst*. Es kann daraus nur deshalb ein Betrug oder ein Irrtum entstehen, ein «bloßer Schein», gerade weil das Buch in sei- /97 nem Schein ein solches ist. Darum ist aber der Schein das Sein des Buches, weil es im Erscheinen, besteht und weil das Erscheinen seine Existenz, sein eigenes Sein ausmacht, sodaß das Buch, im Erscheinen bestehend, sein eigener Schein ist.

---

[10] Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.31.
[11] A.a.O., S. 29.
[12] A.a.O., S. 30.
[13] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 112.
[14] A.a.O., S. 98. Vgl. auch: *Sein und Zeit*, S. 35.

3. Das Seiende als Wahres

Die Bezeichnung des Seienden als Erscheinung bleibt aber insofern unterbestimmt, als sie viele Fragen aufkommen läßt, die zunächst nicht beantwortet werden. Die Erscheinung ist nämlich kein statisches Phänomen, dessen eigentliche Bestimmung in sich liegen würde, sondern ein dynamisches Geschehen, das wesentlich referenziell, transitiv gegliedert ist und vom Wesen aus auf ein Anderes hinweist. Die Erscheinung —wird Heidegger sagen— ist eine echte Entbergung[15], welche die Fragen nach ihr Woraus, Worin, Woraufhin nicht nur erlaubt, sondern gerade aufzwingt. Bestimmt ist das, was erscheint —das Seiende—, die Erscheinung selbst, und also wird schon die Frage nach dem Was dieser Erscheinung von dieser selbst beantwortet; doch dann ist dieses Was —das Seiende— gerade so, daß in seine Bestimmung die anderen Referenzen wesenhaft hineingehören. Vor allem aber wirft die Erscheinung die Frage nach dem Wen, mindestens jene nach dem Worin ihrer, besonders akut auf. Die Beantwortung dieser Frage verlangt also die Weiterbestimmung des erscheinenden Seienden über seinen Erscheinungscharakter hinaus.

Die Weiterbestimmung wird jetzt indirekt durch die Behandlung der Wahrheitsproblematik erreicht: Das Wen der Erscheinung wird sich an jenem finden lassen, woraufhin Seiendes sich in der Wahrheit als solches konstituiert. Denn dies geschieht in der Tat: Das Seiende, das als Erscheinung angetroffen wurde, wird sich als *das Offenbare* herausstellen, in dem der Ursprung jener Wahrheit aufgeht[16], deren Geschehnis «die Eröffnung des Seienden in seinem Sein» darstellt[17].

Das Verständnis des Seienden als des Wahren, also seine ontologische Bestimmung im Zusammenhang der Wahrheit, erreicht Heidegger durch die Kritik jener herkömmlichen Meinung,

---

[15] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», S. 190.

[16] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 226.

[17] *Holzwege*, S. 23f. Vgl. auch S. 69, Note a. — Die Verknüpfung der Seinsproblematik mit dem Phänomen der Wahrheit zutage treten zu lassen, war von allem Anfang an ein der Hauptanliegen Heideggers. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 1S3: «Dieses Phänomen ist mit dem Seinsproblem so eng verkoppelt, daß die vorliegende Untersuchung in ihrem weiteren Ganz notwendig auf das Wahrheitsproblem stößt, sie steht sogar schon, obzwar unausdrücklich, in seiner Dimension».

wonach diese Wahrheit zunächst als *adaequatio* in der logischen Aussage ihren Platz finden solle. Dagegen argumentiert er: Wenn diese *adaequetio* etwa /98 zwischen logischem Denken und Seiendem stattfinden soll, dann müsse dieses Seiende «als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung vor dieser Prädikation und für sie schon offenbar sein»[18]. Von hier aus läßt sich nun der Erscheinungsbegriff weiterbestimmen, nämlich durch die vorprädikative Offenbarkeit, worin diese Erscheinung geschieht, und welche «ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß Aussagen wahr oder falsch sein können»[19]. Das erscheinende Seiende ergibt sich in seiner erscheinenden Eröffnung als wahrmachendes Offenbares, als ontischer Ursprung also einer Wahrheit, die zum Wesen seines Seins gehört[20], weil sie ja in dieser Erscheinung «das sichlichtende Sein des Seienden ist»[21]. Das Erscheinen, in dem Seiendes ein solches wird, ist dessen wahrmachende Offenbarung. In dieser Offenbarkeit liegt also seihe Seiendheit[22], in ihr heißt Seiendes so viel wie Wahrmachendes — und nur das.

Die Bestimmung des Seienden als Phänomen und als Erscheinung ergänzt sich also in dessen weiterer Bestimmung als Wahrheit. Doch, während die Erscheinung ein immer noch neutraler Begriff war, der seine konstitutive Referenz nicht ausdrücklich enthielt, der also das Seiende über sich selbst hinaus auf etwas hinweisen ließ, das unbestimmt blieb, die Wahrheit, in der das Seiende in dessen Erscheinung wahrmachend wird, besagt jetzt doch, in Bezug auf was das Seiende als Wahrheit erscheint, nämlich auf die verstehende Existenz des Menschen. Denn jetzt, griechisch gedacht, «bedeutet die *aletheia* die von Aristoteles —sagt

---

[18] Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 130f.

[19] *Sein und Zeit*, S. 225.

[20] Vgl.*Einführung in die Metaphysik*, S.18: «Denn das griechische Wesen der Wahrheit ist nur in eins mit dem griechischen Wesen des Seins als *Physis* möglich. Auf Grund des einzigartigen Wesenszusammenhanges zwischen *Physis* und *aletheia* können die Griechen sagen: Das Seiende ist als Seiendes wahr. Das Wahre ist als solches seiend (...). Die Wahrheit ist als Unverborgenheit nicht eine Zugabe zum Sein. — Die Wahrheit gehört zum Wesen des Seins. Seiendes sein — darin liegt: Zum Vorschein kommen, erscheinend-auftreten, sich hinstellen, etwas herstellen. Nicht-sein besagt dagegen: aus der Erscheinung, aus der Anwesenheit abtreten».

[21]«Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 69.

[22] Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zaitbegriffs*, S. 71.

Heidegger— mit *pragma, phainomena* gleichgesetzt wird, die 'Sachen selbst', das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*»[23]; und diese «Entdecktheit des (...) Seienden gründet in der Erschlossenheit des Daseins»[24]. «Dieses Seiende wird das Entdeckte. Es ist 'wahr' in einem zweiten Sinne. Primär 'wahr', d.h. entdeckend, ist das Dasein»[25]. Die Wahrheit, in der Seiendes erscheint und ein solches wird, «gehört zur Grundverfassung des Daseins»[26]. Und da Seiendes erst in der Wahrheit als Offenbares aufgeht, *enthält hierdurch die Bestimmung des Seienden einen ihm gleichursprünglichen Bezug zur verstehenden Existenz des Menschen*. /99

4. Die Unverborgenheit und die Bestimmung des Seienden als Anwesendes

Wir fassen zusammen: das Seiende wurde als solches in der Erscheinung getroffen und dessen Sein als Erscheinen bestimmt. Seiendes steht also nicht im Bezug zum Anderen, als ob, so im Bezug zu sein, eine ihm hinzukommende Möglichkeit wäre, sondern *ist*, wird *seiend*, «erst» in jenem Bezug, in dem es erscheint und somit überhaupt anfängt zu sein. Das erscheinende Seiende läßt sich weiter als Wahrmachendes, kurz als Wahrheit bestimmen. Diese Bestimmung bestimmt aber auch den Bezug selbst, in dem Seiendes solches ist, als Bezug zum denkenden Wesen des Daseins. Zu sein heißt also, *im Bezug zum Menschenwesen als Wahrheit zu erscheinen.*

Es muß jedoch beachtet werden: Hier ist nirgends davon die Rede, daß Seiendes ein solches «im» Menschen sei, geschweige denn ein solches «des» Menschen. Die neue Position, welche Heidegger nach der Kehre einnahm, und wonach der Mensch wiederum «erst» in der (ihm nicht gehörenden) Offenheit des Seins ein solcher wird, verbietet diese Auslegung. Das Seiende erreicht seine Seiendheit, nicht am oder im Menschen, sondern in einem Bezug zu ihm, der, so eigenartig es auch erscheinen mag, dem Menschen selbst vorgängig ist. Obwohl wir hiermit

---

[23] *Sein und Zeit*, S. 219.
[24] A.a.O., S. 220.
[25] A.a.O.
[26] A.a.O., S. 226.

spätere Argumentationen vorwegnehmen, und es deshalb verworren klingen mag, muß hier folgendes gesagt werden: Weil dieser Bezug dem Menschen nicht entwächst, sondern umgekehrt ihm gegenüber konstitutiv fungiert, deshalb reicht es aus, um die Seiendheit zu bestimmen, daß das Seiende in einem auf den Menschen hinzielenden Bezug gedacht wird, der aber, da er dem Menschen vorgängig ist, die Referenz zum Menschen *unausdrücklich* halten darf. Man sollte dann schreiben: das *Seiende ist solches in einem (auf den Menschen hinzielenden) Bezug*. Denken wir das Eingeklammerte weg, dann wird durch diesen Bezug das Seiende nicht in den Menschen hineingedrängt und so in eine Subjektivität eingeschlossen, sondern in die Offenheit seines (des Seienden) Seins freigelassen. Seiend tritt das Seiende daher nirgends hinein, sondern aus sich selbst heraus in jene Unverborgenheit[27], in der, weil sie dessen Sein ausmacht, es erst ein solches Seiendes wird[28].

Das Seiende in einem Bezug zu denken, der zunächst sich auf /100 nichts zu beziehen scheint, ist fürwahr, mild ausgedrückt, eigenartig; doch hier liegt eben die Eigenart des Denkens bei Heidegger und, wie wir sehen werden, seine höchste Kohärenz: die Unverborgenheit als Platz für die Begegnung des Seienden mit dem Menschen zu denken, dies jedoch so, daß der Mensch (und das Seiende} erst von dieser Unverborgenheit her, in ihr ausgesetzt, solcher wird und sich also wiederum im Bezug zu ihr konstituiert[29].

Das Sein ist, sowohl für den Menschen als auch für das Seiende überhaupt das «aufgehende Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit»[30] . Weil das so Seiende das *Wesen* in seiner *An*-kunft in eine solche Unverborgenheit findet, heißt für es zu sein *anzuwesen*[31], und es selbst, das Seiende, wird

---

[27] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*.

[28] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 353: «Das Sein selbst west als die Unverborgenheit, in der das Seiende anwest». Vgl. auch a.a.O., S.351: «Die Metaphysik denkt zwar das Seiende als solches, aber das als solches selbst bedenkt sie nicht. Im 'als solches' wird gesagt: Das Seiende ist unverborgen. Das *'e'* im *on e on*, das '*qua'* im *ens qua ens*, das 'als' im 'Seiendes als Seiendes' nennen die ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit».

[29] Vgl. M. Müller: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 85.

[30] *Was heißt Denken?*, S. 144.

[31] Vgl. a.a.O., S. 141. Vgl. auch *Holzwege*, S. 73; «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 400.

als *das Anwesende* erfahren: es wird erst solches in der «Anwesung», welche das Hervorkommen in das Unverborgene, das Sichstellen in das Offene hervorbringt[32].

Daß der Mensch in diese Unverborgenheit mit hineingehört, daß also im Seienden der Mensch «irgendwie» mitgemeint ist, dies alles soll nicht bedeuten, daß die Heidegger'sche Auffassung des Seienden in die Tradition des neuzeitlichen Subjektivismus hineinpassen muß. Er selbst beansprucht hingegen, mit dieser Auffassung der Anker des Denkens am festen Grund der griechischen Philosophie befestigt zu haben. Denn gerade die Griechen sollen zuerst das Sein als Anwesen erfahren haben[33], indem sie es im Zusammenhang mit der Wahrheit —*a-letheia*— als Un-verborgenheit dachten.

Tatsächlich geschieht mit der Anwesenheit des Seienden ursprünglich das ontologische Phänomen der Wahrheit. Und, indem wieder die Wahrheit ins Spiel gebracht wird, gewinnen wir, genauso wie im Fall der Erscheinung, die Bestimmung des Woraufhin der konstituierenden Anwesenheit des Seienden. Denn Wahrheit ist nicht nur ein anderer Name für die dem Seienden wesentlich zukommende Anwesenheit: sie bringt ferner eine weitere Bestimmung für die Richtigkeit mit, in der die Anwesenheit geschieht.

Das im Zusammenhang der Wahrheit verstandene Sein des Seienden ist das, «was zeigt», so zwar, daß dieses Zeigen das Seiende «sichtbar macht»[34]. So in der Wahrheit seiend, sind die Dinge das *Anwesende*, das «sich als ein solches zum voraus in einem Bezirk des Zugänglichen hält»[35]. Und wer kann sonst dem Seienden zuge- /101 hen als der Mensch? Wir sehen also, daß, in der Wahrheit und als solche seiend, das Seiende von dessen Anwesenheit her bestimmt wird. Anwesenheit heißt aber Zugänglichkeit; und deshalb gehört, weil von ihm gefordert und bestimmt, zum Sein des aufgehenden und sichöffnenden Seienden das Vernehmen dieses Seienden[36], *welches Vernehmen jetzt das*

---

[32] Vgl. «Vom Wesen und Begriff der *Physis*», *Wegmarken*, S. 272.

[33] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S. 184.

[34] *Zur Sache des Denkens*, S. 39.

[35] *Nietzsche*, Bd. II, S. 137.

[36] Vgl. Holzwege, S. 90: «Zum Sein gehört, weil von ihm gefordert und bestimmt, das Vernehmen des Seienden. Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende».

Wesen des denkenden Menschen mit in das Wesen des Seienden bringt[37]. «Das Seiende (...) ist das Vorkommende, Hervorkommende und also Vorliegende, was auf den Menschen zukommt und was ihn trifft»[38]. So wird die Bestimmung des Wohin der Anwesenheit erreicht: «Dieses Anwesende weist den Menschen 'an', es geht ihn an in dem Sinne, daß es über ihn kommt und ihn sogar überfällt»[39]. So in seiner Anwesenheit seiend, auf das Wesen des Menschen hin anwesend, *ist* erst das Seiende ein solches, weil Sein «als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen ist»[40]. So vom Seienden angegangen, ist der Mensch der Denker. Wir sehen also, wie «das Verhältnis von Sein und Denken wesensmäßig zu jedem Schritt der Seinsfrage gehört»[41].

Die genaue Bestimmung dieses Verhältnisses wird jetzt hinausgeschoben. Wir wissen, daß der Protagonismus des Daseins, welches in *Sein und Zeit* die Erschließung dieses für die Anwesenheit des Seienden notwendigen Raumes als eigene Verantwortung hatte, irgendwie fallengelassen wurde. Was genau dieses Fallenlassen bedeutet, wissen wir noch nicht. Trotzdem wird uns jetzt klar, daß der vom Seienden angegangene Mensch mit ins Offene hingehört, in dem Seiendes ein solches wird. Irgendwie, und die letzte Bestimmung dieses Wie bleibt offen, hängt das Seiende bezüglich seines Seins mit dem Menschen zusammen. Genau wissen wir jedoch, daß, wie auch immer dieser Zusammenhang geartet sein mag. Seiendes als solches erst in ihm entsteht. In diesem Zusammenhang, im Bezug bestehend, ist das Seiende Anwesendes, und dies heißt: «uns Gegenwärtiges»[42].

---

[37] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 6: «(...) wir sind in die Kennzeichnung des Seins als Anwesen gebunden. Sie hat ihre Verbindlichkeit aus dem Beginn der Entbergung des Seins als eines Sagbaren, d.h. Denkbaren».

[38] *Heraklit*, S. 57.

[39] A.a.O. Das Zitat fährt fort: «Dieses, was von sich aus erscheinend, den Menschen 'an-west', ist für die Griechen das eigentliche Seiende, weil sie, aus Gründen, die wir hier noch nicht erfragen können, überhaupt das Sein im Sinne von An-wesung erfahren. Das von sich aus Aufgehende und also Erscheinende und in all dem An-wesende heißt *ta physei onta* oder *ta physika*. Vgl. auch: *Vortrage und Aufsätze*, S.174:«Das römische Wort *res* nennt das, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht. Das Angehende ist das Reale des Res».

[40] «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*,S.408.

[41] *Zur Sache des Denkens*, S.37.

[42] *Was heißt Denken?*, S. 37.

Denn «Anwesen und Anwesenheit heißt: Gegenwart»[43] . Somit ist das Seiende vom Wesen aus «präsent»[44]; ja wir können sogar sagen: Das Seiende *ist* seine eigene Präsenz[45]. /102

5. Die onto-logische Reduktion

Die Analyse dessen, was ich die Heideggers These über das Seiende nennen möchte, hat gezeigt, daß seiner Auffassung des Seienden, hiermit aber derjenigen des Seins, eine Reduktion zugrunde liegt. Diese ist eine der zentralen Thesen dieser Arbeit und muß anschließend genau definiert werden.

Zuerst muß bestimmt werden, was diese Reduktion bedeuten soll. Reduzieren heißt zunächst etwas kleiner machen. Es wurde z.B. gesagt, daß der Begriff des Seienden auf Erscheinung «reduziert» wird, da sie ihn so bestimmt, daß dieser Begriff nunmehr «weniger» enthält, als er sonst, rein formell betrachtet, hätte enthalten können. So war Gott z.B. für die mittelalterliche Philosophie wohl ein «seiender» Gott, und also ein «Seiendes»; und nun ist dies durch die Bestimmung des Seins als Anwesen nicht mehr möglich, da Gott zumeist offenbar nicht erscheint, mindestens nicht mehr —würde Heidegger meinen— in diesem technischen Zeitalter. Diese Reduktion ist dennoch nicht gemeint, mindestens nicht im Vordergrund. Denn Reduktion heißt auch etwas anderes. Dieses Wort stammt von *re-ducere*, was im Deutschen als Zurück-führen übersetzt wurde. Etwas auf ein Anderes zurückführen heißt, es in einer Relation, in einem Bezug verstehen, in dem das Zurückgeführte so ist, wie es ist. So sagt man z.B., daß der fließende Fluß, sofern er eben fließt, auf die Quelle zurückzuführen ist; denn er fließt nur in und aus seinem Bezug zu dieser Quelle — wird die Quelle versiegen, so fließt der Fluß nicht mehr. Man sagt also auch, daß das Zurückgeführte *relativ* ist, weil es nur in der Relation, im Bezug, das eigene Sein *bezieht*. Es ist letztlich einsichtig, daß so ein Bezug das Bezogene transzendental durchdringt — die Reduktion wird also immer

---

[43] A.a.O. Vgl. auch *Einführung in die Metaphysik*. S.55.

[44] Vgl. «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S.40O: «'Sein' besagt seit der Frühzeit des Griechentums bis in die Spätzeit unseres Jahrhunderts: Anwesen. Jede Art von Präsenz und Präsentation entstammt dem Ereignis der Anwesenheit».

[45] Diese Dimension des Seins als Gegenwart wurde von M. Müller besonders betont. Vgl. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 84 f.

auf die Bedingung der Möglichkeit des so Bezogenen durchgeführt, daher auf etwas zwar anderes, das aber mit dem Reduzierten wesentlich verbunden ist.

Nun wird von Heidegger eine so gemeinte Reduktion am Seienden vollzogen, und zwar, sofern es Seiendes ist; denn nicht irgend etwas vom Seienden, sondern sein eigenes Sein besteht in einer Rückführung. Dadurch wird es auf einen Bezug reduziert, in dem es erst Seiendes ist. Das Seiende stellt somit keine in sich ruhende Stellung dar, sondern *die Ankunft in die Unverborgen-* /103 *heit*[46]*, aus deren Offenheit es als Offenbares waltet*[47]*, im Hinblick auf welche es also als Seiendes nennbar wird*[48]. Das Sein des Seienden besteht in der Gegenwart, und «diese meint das Entgegenweilen»[49]. So entgegenweilend ist das Seiende immer schon in ein Offenes hereingezogen und von ihm so bezogen, daß es im Bezug besteht. Auf diesen Bezug muß also das Seiende re-duziert, zurückgeführt werden, wann immer dessen Sein geklärt werden muß. Seiendes sein heißt: in einem konstituierenden Bezug zum Offenen aufgehen. Da wir aber auch wissen, daß dieses Offene zugleich dasjenige des menschlichen Denkens ist, so können wir weiterbestimmen: *Seiendes sein heißt Wahrheit sein: auf das Denken hin in dessen Offenheit «bezogen» sein*.

Die Bedeutung dieser Reduktion wird verständlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, wogegen sie ein Gegensatz ist. Das Bezogensein ist nämlich das Gegenteil von Selbst-sein. Als ein Selbst ist das Seiende nicht relativ zu etwas, sondern absolute Setzung. Seiendes sein heißt dann, von sich selbst so herausgehen, daß dieses Seiende auch draußen in sich selbst bleibt. Es soll nämlich nicht bedeuten, daß dabei kein Bezug entsteht; umgekehrt besteht die Spontaneität des von selbst Seienden darin, sich zu Öffnen. Nur ist diese Offenheit etwas, das erst mit dem sich öffnenden Seienden aufkommt. So, in diesem Verständnis, ist das Seiende in seiner Eröffnung Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es solch eine Offenheit gibt, und nicht umgekehrt, wie Heidegger wollte[50] — nicht das Seiende ist bezogen, sondern die

---

[46] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», S. 185.

[47] Vgl. *Heraklit*, S. 88.

[48] Note fehlt.

[49] *Was heißt Denken?,* S. 141.

[50] Unter den Kommentatoren von Heidegger wurde wiederholt darauf hingewiesen daß «schon in seinen ersten Arbeiten Heidegger nach dem *ens tan-*

erst aus ihm entstehenden Bezüge; sie sind nämlich selbst zum Seienden relativ, welches als Substanz, als Subjekt, der Ausgangspunkt, zugleich aber die Referenz jeder Relation ist. Der offene Bereich der entstehenden Beziehungen ist also auf jenes Seiende bezogen, das, als Substanz verstanden, diese von ihm ausgehenden Relationen als integrierende Kraft (Hegel), auf sich bezogen, in der Einheit seiner selbst zurückhält.

Selbstverständlich, um das Selbst-sein so zu verstehen, muß man aus dem Horizont des Heidegger'schen Denkens heraustreten. Denn für ihn, da Seiendes wesentlich im Bezug aufgeht, kann sich das Selbst des Seienden eben nur im Bezug, also außerhalb seiner (selbst) konstituieren. «Das In-sich-stehen —kann er dann sagen— besagt (...) nichts anderes als Da-stehen, Im-Licht-stehen»[51]. So stellen bei /104 Heidegger das An-sich, In-sich, das Selbst, usw. *Kategorien der Bekundbarkeit* des Seienden dar. Selbst-sein kann nur Sich-selbst-zeigen bedeuten. Daher kommt

---

quam verum fragt. Er nimmt jene Auffassung der Metaphysik auf, der gemäß das Wahrsein eine der Gliederungsweise des Seins ist. Wahrheit ist für die Griechen und dann in wechselnder Weise überhaupt für die Metaphysik 'Entdecktheit'. Wird das Sei ende als Seiendes genommen, dann wird es in seinem Sein genommen, damit aber so, wie es «in Wahrheit' 'ist'. Sein und Wahrheit (Entdecktheit) meinen dasselbe; das Sein des Seienden ist dessen Entdecktheit, dessen Wahrheit: *ens et verum convertuntur*» (O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 88). — Durch diese Gleichsetzung von Sein und Wahrheit soll Heidegger —diese ist die von einer Gruppe Heideggers Interpreten vertretene Idee— einen Anschluß zur Tradition gefunden haben, sofern eben diese Tradition wiederum auch auf eine ganz bestimmte Art und Weise interpretiert wird. Nur ist die Auslegung, die hier von den sog. «Transzendentalien» geliefert wird, eine m.E. nicht so unanfechtbare. Denn es scheint durchaus unwahrscheinlich, daß jenes *ens*, das sich mit dem *verum, unum, pulchrum*, usw. austauschen lassen soll, sich von jedem einzelnen der transzendentalen Bestimmungen, etwa vom *verum* her, durchcharakterisieren läßt, und zwar so, daß diese Bestimmung die eigentliche, das *ens qua ens* auszeichnende Bestimmung sei. Dies ist außerdem ein folgereicher Schritt, wenn man hierzu bedenkt, daß die auserwählte Bestimmung —das *verum*— eine Bestimmung des Seienden *«quoad aliud»* ist; denn in diesem Fall wird das Seiende überhaupt vom Anderen verstanden, was offenbar in einer philosphischen Tradition, in der das Seiende primär als Substanz verstanden wird, nicht gehen kann. Die Transzendentalienauffassung der klassischen Metaphysik läßt also nicht zu, das Seiende ausschließlich von der Wahrheit her zu bestimmen. Sie deutet umgekehrt darauf hin, die Wahrheit vom Seienden her zu verstehen; denn das Seiende, sofern es ist, offenbart sich und ist hiermit wahr, je nach der Intensität des eigenen Seins.

[51] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 111 f.

die eigenartige Behauptung, daß die verschiedenen Weisen des Selbst-seins von den Zugangsarten zu diesem Sich-selbst-her-gebenden abhängen[52].

Von seiner Reduktion auf das Phänomen ausgehend, ist Heidegger unfähig, von diesem Seienden eine andere Selbstheit anzunehmen als die seiner Selbstgegebenheit. Er sieht aber genausowenig wie Husserl, daß dieser Ausdruck eine *«contradictio in terminis»* enthält, in der die *Selbstgegebenheit* das *Sichaufgeben* des Selbst in der Gegebenheit darstellt. Denn selbstgegeben ist das Seiende ein solches erst *beim Anderen*, dem es hergegeben wird. Selbstgegebenheit hat daher bloß die Bedeutung, das Gegebene selbst, sofern es gegeben ist, als das Seiende zu bestimmen[53].

Durch dessen Reduktion auf Selbstgegebenheit zerstört Heidegger den geheimnisvollen Charakter des Seienden (etwas anderes ist das Geheimnis des Seins selbst). Das Ding liegt nunmehr offen zutage. Dessen Sein heißt Durchsichtigkeit. Und jene subjektive Individualität, aus deren Unsagbarkeit für die Alten das Erstaunen über die Existenz (des Dinges) sprang, wird jetzt auf bloße Vorhandenheit reduziert, in der, «für sich genommen,

---

[52] In einem anderen Zusammenhang hat E. Tugendhat auf diese «Selbstlosigkeit» der Heidegger'schen Auffassung der Wahrheit hingewiesen: «Und jetzt kann man auch verstehen, wieso Heidegger bei der Bestimmung der Wahrheit der Aussage jenen Zusatz 'wie es selbst ist' fallenläßt, solange man die Aussage statisch als ein Vorstellen oder Meinen versteht, kann man natürlich nicht sagen: eine Aussage ist dann wahr, wenn sie das Seiende meint; denn die Art, wie sie das Seiende meint, kann ja auch falsch sein. Man muß also sagen: sie ist dann wahr, wenn sie das Seiende so meint, wie es selbst ist. Verstehen wir hingegen die Aussage als ein Aufzeigen und Entdecken, dann scheint es zu genügen, wenn wir ohne weitere Qualifikation sagen: die Aussage ist dann wahr, wenn sie das Seiende entdeckt, denn wenn sie falsch ist, entdeckt sie gar nicht, sondern 'verdeckt' es, 'verbirgt' es («Heideggers Idee der Wahrheit», S 290). — Nur trifft die Erklärung Tugendhats für dieses Phänomen m.E. nicht ganz zu. Er glaubt nämlich, «ihm (Heidegger) entgleitet die Differenz zwischen Gegebensein überhaupt und Selbstgegebenheit», welche Differerenz wohl bei Husserl zu finden sei, da «die Wahrheit für Husserl wie für die griechischen Philosophen keineswegs im Gegebensein als solchem lag, sondern in der Möglichkeit eines ausgezeichneten Gegebenseins» (a.a.O., S. 292). Dagegen versuchte ich hier zu zeigen, daß umgekehrt die Ausführungen Heideggers direkte Konsequenz der phänomenologische Auffassung sind, wonach die «Selbstgegebenheit», eine das Selbst vernichtende Kraft darstellt, welche erst bei Heidegger voll zutage tritt.

[53] Note fehlt

kein Anspruch des Seins zu finden ist»[54], weil sie ja bloß eine Art des Offenbarwerdens für das Hinschauen auf das Ding ist[55].

Diese Reduktion, durch die das Seiende auf jenes Offene zurückgeführt wird, in dessen Durchsichtigkeit es zur Erscheinung und Wahrheit für das darin hineinschauende Logos wird, möchte ich hier «onto-logische» Reduktion nennen, insofern das Seiende (*to on*) im Bezug zum Logos aufgeht, sodaß sein echtes Verständnis als solches Seiende erst in dessen Rückführung (*reductio*) auf diesen Bezug erreicht werden kann. Daß durch die Bezeichnung «ontologisch» bei Heidegger auch die Bestimmung «transzendental» hindurchklingt, ist nur recht; denn diese Reduktion des Seienden wird auf das Offene als Bedingung der Möglichkeit seiner Seiendheit durchgeführt — sie könnte also genausogut «transzendentale Reduktion» genannt werden.

Dies alles läßt sich nun an einem Beispiel veranschaulichen: Nehmen wir den Sachverhalt an: «ein Buch ist da». Die These Heideggers lautet dabei, daß das «da» dem «ist» wesentlich gehört, und /105 umgekehrt: es gibt für das Buch eine einzige Möglichkeit zu sein, nämlich «da». So wäre der Satz «ein Buch ist» demjenigen «ein Buch ist da» einfachhin gleichzusetzen. Da-seiend ist das Buch Phänomen, also Erscheinung; weil ich oder wir in dieses Da auch mit hineingehören, deshalb ist nun das Buch außerdem Wahrheit: es geht uns in seinem Sein an, es ist am Platz seiner Begegnung (im Da) an-wesend. Diese Auffassung mag harmlos erscheinen, doch, wenn Sein mit Da-sein identifiziert wird, dann ist die These reduktiv gefaßt, denn (a) Sein wird dann auf dieses Da eingeschränkt, da sonst rein formell Sein

[54] *Vorträge und Aufsätze*, S. 183

[55] In diesem Zusammenhang hat W. Bröcker darauf hingewiesen, daß Zuhandenheit und Vorhandenheit, kurz: die Arten des Seins, (bloße) Bezugsmodi auf das menschliche Verstehen sind: «Aber im Grunde meint Heidegger mit dem Sein gar nicht das 'ist', sondern etwas anderes, nämlich die Wahrheit in dem von ihm selbst angegebenen ursprünglichen Sinn der Unverborgenheit oder Offenheit. Vorhandenheit und Zuhandenheit nennt Heidegger auch Seinsarten. In der Tat sind die Arten dessen, was Heidegger eigentlich mit Sein meint, Arten der Offenbarkeit für das seinsverstehende Dasein. Vorhandenes ist Seiendes, wie es sich zeigt, wie es offenbar wird für das bloß hinsehende Betrachten. Zuhandenheit ist Seiendes, wie es sich zeigt, offenbar ist für das umsichtig besorgende Hinsehen. Es sind da keine Regionen von Dingen, sondern Erscheinungsweisen dessen, was ist, die bestimmten Weltverhältnissen des Menschen entsprechen». («Heidegger und die Logik», S. 303)

mehr als Dasein besagen würde, und (b) Sein wird als ein Bezug zu diesem Da gedacht, so zwar, daß dieses Sein eher dem Da gehört als umgekehrt — das Buch ist nicht da, weil es ist, sondern es ist, weil es da vorliegt. Das seiende Buch ist, insofern ich in dieses Da mit hineingehöre, onto-logisch auf das Da seiner Präsenz reduziert, d.h. auf das Andere als es (das Da ist ja nicht das Buch), aber dies so, daß dieses Da für das Buch Bedingung der Möglichkeit seines Seins ist, also es derart transzendental durchstimmt, daß dieses Seiende sich *in dessen Erscheinung ins Da ausschöpft*.

6. Kritischer Exkurs

Diese Reduktion ist nun für das Verständnis der Philosophie Heideggers so wichtig und auch so anschaulich, daß hier eine kritische Auseinandersetzung damit erfolgen muß, sollte diese Arbeit über die reine Darstellung hinaus auch eine kritische Auslegung dieses Denkens anstreben. Die Frage muß gestellt werden, ob eine Auffassung des Seienden wie die hier dargelegte das Seiende so trifft, wie es ist, ob die auf ihr aufbauende Ontologie nicht schon beim Ansatz den Kontakt mit dem Seienden verloren hat, über das sie sprechen, also ein Logos sein wollte.

Ich möchte hier als Beispiel, um zu sehen, wie sich diese Auffassung Heideggers konkret verhält, die mitmenschliche Beziehung, d.h. konkreter: die Erfahrung der Persönlichkeit des Anderen heranziehen. Wie ich glaube, stellt diese Interpersonale, dialogische Beziehung einen ausgezeichneten Fall dar, an dem eine Erfahrung des Seins, d.h. des Seienden in seinem Sein vorliegt, woraus sich ontologische /106 Konsequenzen ziehen lassen. Denn solange wir an Beispielen wie das Buch oder jegliches aus dem Bereich der Technik bzw. der Zeughaftigkeit entnommene Zeug phänomenologisch herumbasteln, scheint es bestimmt schwer zu bestreiten, daß solche Seiende in ihrem Bezug zu ihrer Begegnung mit dem auf sie hinschauenden Menschen ihre Seiendheit beziehen müssen. Schwerer ist, trotz jeder früheren Versuche Heideggers, diesen Bezug in der Natur wiederfinden zu wollen. Die höchsten Probleme entstehen aber dort, wo wir der Erfahrung der Persönlichkeit des Anderen anhand dieses Schemas gerecht sein wollen. Sicherlich hat Heidegger nie in seinen früheren Werken, geschweige denn in den Schriften nach der Kehre ver-

sucht, diese personale Begegnung im Horizont der Zeughaftigkeitsanalyse zu erklären — er behauptet entschieden, daß die anderen Menschen als Dasein in ihrem Mit-sein erfahren werden. Heidegger sprach m.W. nie ausführlich über diese Problematik, jedenfalls immer indirekt. Trotzdem läßt sich aus dem schon Gesagten einige Konklusionen ziehen, anhand derer hier kurz ein Versuch gestartet wird, die Unzulänglichkeit dieses Denkens aufzuzeigen, solchen Phänomenen gerecht zu werden.

Wie schon gesagt, scheint diese persönliche Begegnung mit dem Anderen eine durchaus relevante Erfahrung zu sein. Dies aber nicht aus höchst philosophischen Überlegungen, sondern aus dem einfachen Grund, daß, allem Anschein nach, in dieser Begegnung der Mensch aus sich selbst derart hinausgeht, daß er ein unverfügbares Anderes trifft, das die Erfahrung selbst jenseits der Erfahrung *gesetzt zu wissen verlangt*. Jede cartesianische Argumentation, die Angriffe aller Zweifel über die Realität des Dinges und die Tricks jedes böshaften Genius (Descartes) zerschmettern gegen die Erfahrung einer Mutter, die am Krankenbett ihres Kindes wacht; und dies gerade dann, wenn die Verzweiflung und die Angst das sonst Gewohnte in einen Rausch von Irrealität schwinden lassen wollen. Soll die Philosophie mehr als Gedankenübung oder dialektische Frivolität sein, dann muß sie das in diese Erfahrung schreiende Sein beachten, und zwar nur dies.

Man würde jetzt sagen, daß diese Kierkegaard'sche Argumentationsweise wohl einen Idealisten, nicht aber Heidegger treffen könne, für den ja das seiende Kind als solches gerade in jenem die Mutter erreichenden Kranksein zu finden sei. Dementsprechend könnte man sa- /107 gen, daß —im Horizont der Philosophie Heideggers— die Erfahrung der fremden Persönlichkeit in einem Zwiegespräch erfolge, in einer dialogischen Offenheit, in der sich zwei Personen deshalb in dem Draußen ihrer Begegnung treffen *dürfen, weil sie ja erst in diesem Draußen des Gesprächs Person werden*. In der reduktiven Dialektik Heideggers sollte man sagen: die Person ist in diesem Fall *die dialogische Begegnung selbst*.

Das Schema funktioniert selbstverständlich, und zwar unbedingt, denn *qua* begegnet ist die Person nur in der Begegnung. Ja man kann sogar reduktiv argumentieren, daß die Begegnung Bedingung der Möglichkeit des Begegnenden sein muß. Heideg-

ger unterschlägt aber und läßt unausgedrückt ein Argument, das hier entscheidend wirkt, nämlich daß die Erscheinung, die Wahrheit, die Begegnung, das Aufgehen im Dialog, oder wie man auch immer den Bezug zum je eigenen Persönlichkeit nennen mag, als kritische Grenze fungiert. Sein heißt dann unbedingt Begegnung, weil, was nicht begegnet, *darf* von diesseits der Grenze, die ja meine eigene Grenze ist, nicht Sein genannt werden.

Nun, daß dieses reduktive Schema kohärent und widerspruchsfrei funktioniert, bedeutet bei weitem nicht, daß es wahr sei. Wir müssen weiter fragen: ist es nicht eher so, daß dialogische Erfahrung uns ein Anderes berühren läßt, welches deshalb jenseits des Dialogs sein darf, weil dieser Dialog, die Begegnung, keine Grenze, sondern gerade eine sich transitiv vollziehende Kommunikation ist? So geschieht in der Tat: die personale Begegnung ist, gerade als Begegnung, die Erfahrung des Absoluten, d.h. desjenigen Seienden, das sich in sich selbst als Substanz und Subjekt vor jedem Bezug schon ein solches ist und sich als relativ und bezogen nie erfahren läßt. Ist aber das Da der Begegnung nicht ursprüngliche Offenheit, und so Bedingung der Möglichkeit für das Begegnende? Nur wenn die Offenheit absolut und als Grenze gedacht wird. Wenn aber diese Offenheit, das Erscheinen darin, die Begegnung, nicht als Grenze, sondern als Eröffnung des jenseits ihrer Stehenden betrachtet wird, dann ist dieses Da etwas des Seienden in seinem Sein. Dieses Absolut-sein des Seienden ist jetzt, gerade im Gegenteil zu Heidegger, Bedingung der Möglichkeit dafür, daß so ein Da eröffnet werden kann. Von seiner Absolutheit her öffnet sich nun das /108 Seiende in seiner Darstellung, welche aber immer auf dieses Seiende zurückbezogen bleibt. So ist der Schein, in welchem Seiendes sich darstellt, das Erscheinen des Seienden, und nicht, wie Heidegger wollte, das Erscheinen qua Erscheinen schon das Seiende selbst. Das Erscheinen bezieht sich auf das Seiende und nicht umgekehrt. Und weil dieses Erscheinen echte Darstellung ist, deshalb erreichen wir an ihm das Seiende in seiner Absolutheit, auf welches das Erscheinen die betrachtende Schau des Menschen bezieht — *die Schau und nicht das Seiende ist das dabei Bezogene.*

Ist aber nicht ein Widerspruch zu sagen, daß das Absolute, z.B. die *andere* Person, *erfahren* bzw. *begegnet* werden kann? Ist die Erfahrung nicht eine Art König Midas, der alles, was berührt, in Relatives verwandelt? — In der angeblichen Selbstverständ-

lichkeit dieses Einwands lebte, Heidegger einschließlich, die philosophische Tradition seit Descartes. Doch, daß diese Erfahrung eine Grenze darstellt, um durch welche hereinzukommen, das Seiende den Zoll seiner Absolutheit zahlen muß, ist, wie man genauer sehen wird, ein schwaches Dogma, das dem Widerspruch entstammt, aus der Erfahrung, die ein beziehender Kommunikationsstrom sein müßte, eine blockierende Schranke machen zu wollen.

Man wird bestimmt einwenden, daß für Heidegger die Begegnung bzw. die Erfahrung keine Schranke ausmacht, ja daß er selbst, wie schon zitiert, die Schrankemetapher ausdrücklich ablehne. Nur ist dies gerade so, weil jenseits der Begegnung es *gar nichts* mehr gibt, wogegen eine Schranke sinnvoll wäre; und dann kann man genausogut sagen, daß die Schranke bei ihm *so sehr* eine solche sei, daß sie darüber Befugnis hat zu entscheiden, was über sie herein überhaupt zum Sein zugelassen wird. Eines ist aber die Begegnung bzw. die Erfahrung bei Heidegger bestimmt nicht: Kommunikation mit dem, was *nicht primär* darin aufgeht.

Wird hingegen die Erfahrung, im persönlichen Dialog z.B. als offene Beziehung aufgefaßt, dann ist nicht einzusehen, warum die absolut Seienden in diesem Dialog sich zueinander, nicht sollten öffnen können. Nur, um den bezichtigten Widerspruch zu vermeiden, muß folgendes beachtet werden: eine wie die hier vorgeschlagene *Erfahrung des Absoluten* ist nie, und zwar vom Wesen aus nicht, eine *absolute Erfahrung* davon. Denn das er- /109 fahrene Absolute läßt sich als solches nicht beziehen, es kann nicht restlos in den Bezug eingeholt werden. Die sich darauf beziehende Schau bleibt daher die Beschauung eines Geheimnisses. So geschieht in der echten personalen Begegnung: die Eigennamen und die Fürwörter, vor allem aber das Du-wort, bleiben der stumme Ausdruck für einen gefundenen Schatz, der, im zu begegnenden Subjekt geborgen, sich wohl anschauen, nicht aber sagen läßt. So ist die wesenhafte, ihrer Absolutheit entstammende Unsagbarkeit der individuellen Existenz (des Anderen, nicht die eigene) der Ursprung des philosophischen Erstaunens.

7. Warum wird die Reduktion bei Heidegger nicht ausdrücklich?

Die im § 2, gestellte Frage, ob die Auffassung der Intentionalität bei Heidegger reduktiv wäre, kann schon nach der vorangegangenen Analyse affirmativ beantwortet werden[56]. Seiendes ist erst in der Offenheit eines intentional verstandenen Seins derart, daß es bloß in jener Intention *ist*, in der es erscheint. Das Sein des Seienden ist die intentionale Selbstgegebenheit, auf welche es reduziert wird. In der Intentionalität geht das Seiende so auf, daß es in diesem Aufgang besteht. So ist Seiendes das Wahre, reines Phänomen und Erscheinung. Wahrheit, Phänomenalität und Erscheinung bestimmen das Seiende dergestalt, daß jenseits dieser Bestimmungen nichts mehr als Seiendes angesprochen werden kann.

Dann ist aber die Frage geboten, wieso Heidegger diese Reduktion nie ausdrücklich vollzog, ja warum er sie nicht einmal erwähnte. Soll hier etwa Unehrlichkeit vermutet werden? Oder ist diese Unausdrücklichkeit ein Gebot der Reduktion selbst? — Das letzte trifft zu. Die Reduktion müßte nur dann ausdrücklich werden, wenn sie ein dem Seienden hinzukommender Vorgang wäre. Das Seiende würde in diesem Fall so auf etwas zurückgeführt, z.B. auf die Erscheinung, daß es vor diesem reduktiven Vorgang unreduziert vorgestellt werden könnte. In diesem Sinn mußte Husserl die Reduktion ausdrücklich vollziehen, weil er bei einem sog. natürlichen Bewußtsein ansetzt, bei dem ein dogmatisch gesetztes Seiendes vorkam, dessen Setzung eben in ihrer Dogmatizität aufgedeckt und auf eine Intention zurückgeführt werden mußte, welche zunächst mit dem Seienden nichts /110

[56] Erstaunlicherweise wird die diesbezügliche Kontinuität zwischen Heidegger und seinem Lehrer Husserl leicht entweder verschwiegen oder geradewegs bestritten. M.W. weist nur E. Tugendhat entschieden daraufhin: «Gerade durch die Epoche betritt also Husserl die Dimension von Heideggers In-der-Welt-sein. Heidegger benötigt die Epoche nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, weil er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vornherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen heraus —nicht mehr in ausschließlicher Orientierung auf eine Welt von Gegenständen— entfalten kann. — Das ist also nicht, wie Husserl meinte (*Ideen*, III, 40), ein Rückfall aus der transzendental-phänomenologischen Problematik, sondern deren eigene Radikalisierung» (*Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 263).

Gemeines zu haben schien. Bei Heidegger hat aber dieser Vorgang keinen Sinn mehr; denn bei ihm wird das Seiende, nicht vor der Reduktion, sondern erst aus ihr ein solches. Seiendes braucht eigentlich nicht auf Erscheinung reduziert zu werden, als ob diese Erscheinung ihm gegenüber ein Anderes wäre; denn es selbst ist seine eigene Erscheinung, und nur diese. Weil das Sein des Seienden ein Bezogen-sein ist, *deshalb ist das Seiende die Reduktion seiner selbst,* und also unmittelbar schon Erscheinung, oder Wahrheit, oder Phänomen. Das Sein des Seienden ist seine Rückführung auf das Offene, und jenseits dieses Offenen ist deshalb nichts mehr, was reduziert werden könnte. Die Reduktion ausdrücklich zu vollziehen wäre dann sinnlos, denn bei Heidegger *wird sie schon an Seienden unmittelbar erfahren*, sofern es als Erscheinung oder Wahrheit «Anwesendes» ist.

Gerade die ursprüngliche Erfahrung dieser Reduktion eröffnet jetzt die Möglichkeit, das Sein selbst als Bezug zu erfahren, als Eröffnung, in der, auf sie zurückgeführt, das Seiende ist. Wir sehen: Diese Erfahrung bedeutet nichts Negatives, sie stellt für Heidegger keinen Verzicht dar; denn es wurde nichts verringert, das Seiende nicht verstümmelt, sondern umgekehrt —meint Heidegger—, die Ursprünglichkeit seines Aufgehens in das Offene erst gewonnen. Das Vernehmen der Offenheit des Seins und des Aufgehens des Seienden darin, sind die Früchte dieser erfahrenen Reduktion. /111

§ 7. Sein und Denken

1. Die Bestimmung des Seins im Zusammenhang des Denkens

Das vorangehende Kapitel hatte im gesamten Plan dieses Interpretationsversuches die einzige Aufgabe zu zeigen, daß die Bestimmung des Seins woanders, nicht aber am Seienden selbst gesucht werden muß. Denn dieses Seiende hat sich gerade in seiner Seiendheit als relativ erwiesen, sodaß jeder Versuch, diese Seiendheit zu erfassen, uns vom Seienden wegschickt auf jenes Andere hin, woher die endgültige Bestimmung dieser Seiendheit kommen soll.

Wir sahen, wie sich in seiner Relativität das Seiende als Anwesendes erwies[1], und wie sich daher auch das Sein als Anwesen bestimmen ließ[2]. Insofern dieses Anwesen «je und je Anwesen zum Menschenwesen ist»[3], mußte in jener Bestimmung dieses menschliche Wesen, als Denken erfaßt, hereingebracht werden, sodaß Seiendes als Denkbares bestimmt werden konnte[4]. Wir könnten nun also schließen, das Sein des Seienden werde bei Heidegger relativ vom Denken her erfahren, seine Philosophie sei daher in der neuzeitlichen, cartesianischen Tradition einzureihen, und hiermit das letzte Wort dieser Interpretation sagen. Daß dies stimmen würde, scheint, trotz aller Abwehr Heideggers dagegen, wahrscheinlich. Ob wir jedoch mit diesem voreiligen Schluß das Wesen seines Denkens dargestellt und also verstanden, d.h. ob wir damit den Kern seiner Absichten getroffen hätten, bleibt mehr als fragwürdig. Denn es ist überhaupt nichtssagend, jemandem eine Etikette anhaften zu wollen, wenn man

---

[1] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S.184
[2] Vgl. «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 400
[3] A.a.O., S. 408.
[4] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S.6.

nicht einmal weiß, was unter einer solchen zu verstehen ist. Und es wird sich herausstellen —dies zu zeigen, ist eine der Absichten dieser Arbeit—, daß die Bedeutung des neuzeitlichen Denkens, also der Bestimmung des Seins vom Denken her, vor allem aber die letzten Konsequenzen dieser Bestimmung und somit die Bedeutung der anzuklebenden Etikette, erst bei Heidegger zu erreichen sind. Uns bleibt deshalb nicht erspart, das Denken Heideggers bezüglich der Bestimmung des Seins zu verfolgen und selbst, ja sogar gerade dann, wenn wir auf dessen (sinnvoller) Einreihung in der cartesianischen Tradition bestehen wollen.

Außerdem hat Heidegger, wie gesagt, immer wieder versucht, sein /112 eigenes Denken im Gegensatz zum neuzeitlichen zu verstehen. Mindestens muß man ihn hören, und prüfen, ob dieser Gegensatz besteht, und inwieweit die Kritik, welcher Heidegger dieses Denken unterzieht, auf dessen Kern gerichtet ist, oder aber der wesentlichen Bestimmung der neuzeitlichen Philosophie äußerlich bleibt.

Ferner können wir vorwegnehmend sagen, daß, wenngleich einerseits das Sein sich relativ, also *im Bezug zum Denken* bestimmen läßt, andererseits auf das Sein zurückgegriffen werden muß, um wiederum das Denken noch einmal relativ, diesmal aber *im Bezug zum Sein* bestimmen zu können. Diese rekursive Zirkelhaftigkeit der Seins- und Denkensbestimmungen wird sich als der eigentliche Kern des Heidegger'schen Denkens herausstellen — schwer genug ist dies, um jede voreilige Leichtfertigkeit bei der Klassifizierung vermeiden und mit jeder Vorsicht und Respekt mit dem zu interpretierenden Text vorgehen zu müssen. Anders gesagt: es hilft wieder nichts zu glauben, das Sein sei vom Denken her bestimmt, wenn wir jetzt nicht mehr wissen, was Denken heißt, und also die angebliche Bestimmung, das Denken, sich genauso undurchsichtig erweist, wie das Sein, das es zu bestimmen galt.

Wir sehen, wie mit der Heranziehung des Denkens für die Bestimmung des Seins tausende neue Probleme entstehen, die uns klar wissen lassen, daß wir uns jetzt kaum am Anfang und nicht am Ende unserer Interpretation befinden. Es gilt jetzt also zu bedenken, wie es mit dem Zusammenhang zwischen Denken und Sein steht, und was für ein neues Verständnis über das Seiende sich aus diesem Zusammenhang ergibt.

Wir betreten damit sozusagen den *sancta sanctorum* des sog. späten Heideggers, also der Entwicklung seines Denkens nach der Kehre. Da diese Kehre im Kapitel 5 umrissen wurde, haben wir schon einen Entwurf, wie eine Karte, die uns zeigt, wohin diese Entwicklung geht. Trotzdem wird sich die Ausführung dieses spekulativen Entwurfes als viel komplizierter erweisen und kann das Verständnis davon dementsprechend beeinträchtigt werden. Die hier beabsichtigte Darstellung entwächst jedoch der Hoffnung, am Ende dieses Verständnis, soweit es von Heidegger her möglich ist, erreichen zu können. /113

2. Das Sein als Sammlung

Der Zusammenhang zwischen Sein und Denken macht wohl eine sich über das ganze Werk Heideggers hindurchstreckende Problematik aus. «Wir müssen —sagt er konkret— in der scheinbar gleichgültigen Scheidung Sein und Denken jene Grundstellung des Geistes des Abendlandes erkennen, der unser eigentlicher Angriff gilt»[5]. In jeder seiner Arbeiten finden wir folglich verschiedene Perspektiven, woher zahlreiche Versuche gestartet werden, diese Scheidung tatsächlich zu bekämpfen und den Zusammenhang der Termini zur Darstellung zu bringen. Und hier ist schon sowohl der Leser als auch der Interpret mit dem ersten Problem konfrontiert: Wenngleich der dementsprechende Überschwang an Texten einerseits einen Vorteil darstellt, findet man sich andererseits so vielen Nuancen, allgemeinen Darstellungen gegenübergestellt, daß es schwer wird, einen einheitlichen Faden entlang derartiger begrifflicher Dschungel zu folgen — das Sein, das Denken, das Ereignis, das Geviert, die *Physis,* der *Logos,* das Überwältigende, das Wagnis, das Geschick, die Fuge, das Anwesen, die Unverborgenheit und noch mehr, sind verschiedene Möglichkeiten, das Sein im Zusammenhang des Denkens, und umgekehrt, zu nennen.

M.E. ist es sinnlos, in einer Reflexion über Heidegger —in der sekundären Literatur— diese tausend Pfade im einzelnen verfolgen zu wollen. Sie drohen nämlich zu Irrwegen zu werden, wenn man sie für sich nimmt und so ihren Zusammenhang mit den Problemen der metaphysischen Tradition des Abendlandes aus den

---

[5] *Einführung in die Metaphysik*, S. 89.

Augen verliert. Es hat bestimmt eine Bedeutung, die Ausführungen Heideggers über das Geviert z.B. in seinen Werken direkt zu lesen; daraus aber eine kryptische Terminologie machen zu wollen, vor allem unter Auslassung ihrer Referenzen auf einen traditionellen Sprachgebrauch, und sich exegetisch in die prätendierte Sinnvolligkeit der ausschließlichen Analyse solcher Termini zu stürzen, versetzt m.E. den Interpreten jenseits nicht nur der Grenzen des Eigenartigen, sondern auch der Absichten Heideggers, für den diese Terminologie nie ein Hindernis wurde, einen fruchtvollen Dialog mit der Tradition zu führen.

Immerhin ist es unumgänglich, Heidegger auf diesen begrifflichen «Holzwege» gewissermaßen zu folgen, da er kaum eine allgemein zugängliche Terminologie entlang seines Werkes durchhält. Wir werden /114 aber sehen, wie die Fähigkeit dieser Terminologie, dem Denken etwas zu vermitteln, sich erst dort zeigt, wo sie am Ende im Zusammenhang der traditionellen Begrifflichkeit einen Sinn bekommt.

Welcher Terminus hier für die Mitteilung der Heidegger'schen Lehre über den Zusammenhang Sein-Denken gewählt wird, ist nun ziemlich gleichgültig. Wir fangen mit dem *Logos* an, dessen Sinn bei Heidegger anhand der Interpretation des Heraklits gewonnen wird. Nur wer erwartete, *Logos* würde kurzerhand ins Deutsche durch das Wort «Sprache» oder gar «Denken» übertragen, erlebt die erste Überraschung und wird in Erstaunen versetzt, wenn Heidegger anstatt dessen «Lese» verwendet — im Sinne der «Spätlese» bei Wein z.B.[6]. Was heißt dies nun konkret? «Lesen» ist Aufnehmen und Aufheben vom Boden, Zusammenbringen und Zusammenlegen, Sammeln[7]. Der

---

[6] Vgl. *Heraklit*, S. 266f: «Was heißt nun eigentlich *Logos* und *legein*, wenn das Wort, wie wir behaupten, ursprünglich mit Sagen und Aussagen, mit Rede und Sprache nichts zu tun hat? *Legein*, das lateinische *legere*, ist dasselbe Wort wie unser Wort 'lesen', aber nicht das 'lesen', das von uns sogleich auf die Schrift und damit auf das geschriebene Wort und so wiederum auf Rede und Sprache bezogen wird. 'Lesen' verstehen wir jetzt und hier und künftig in einem weiteren und zugleich ursprünglicheren Sinne: 'die Ähren auf dem Acker lesen'; 'die Weintrauben lesen im Rebberg'; 'das Holz lesen im Wald'. *Legein*, lesen, *Logos*, die Lese. So wie aber das griechische Wort *Logos* bedeutet *legein* und *legomenon*, so bedeutet auch das deutsche Wort 'die Lese' einmal den Vollzug des Lesens, z.B. die in Gang befindliche Weinlese, so, wenn wir von einer 'Spätlese' als einer verfügbaren Weinsorte sprechen».

[7] Vgl. a.a.O., S. 267.

Sinn dieses «Lesens», der Ernte, liegt nun nicht bloß in der Anhäufung: «das Lesen hat sein Ende erst in jenem Aufheben, das das aufgenommene Eingebrachte aufbewahrt»[8]. Und so «ist das aufhebende Einbringen stets ein sorgfältiges Einholen»[9], dem zuerst ein Ausholen vorauswaltet[10]. Die «Lese» ist die einholend-ausholende Sammlung, welche das Gesammelte aufhebt, sowohl im Sinne des Aufnehmens, als auch des Aufbewahrens; und dies heißt —meint Heidegger— für die Griechen *Logos.*

Nun ist klar, daß es hier Heidegger nicht um eine landwirtschaftliche Theorie geht; und wir müssen weiterfragen, was er sich aus dieser etymologischen Analyse hinsichtlich der Bestimmung des Sein-Denkenszusammenhanges erhofft. Denn es scheint klar, daß *Logos* das griechische Wort für das Denken ist. Nur zeigt sich in seiner etymologischen Auseinanderlegung, woher und wie anders als wir Modernen die Griechen das Denken erfaßt haben. Hier gilt es also, die tradierte Bedeutung des Wortes von seinem Ursprung her zu denken, der sich in der Etymologie darlegt. Das Denken, der *Logos*, ist, griechisch gedacht, die «Lese», die einholend-ausholende Sammlung. Wir haben also eine doppelte Richtung für das Weiterfragen: Erstens geht das Denken als *Logos* ausholend aus, um etwas aufzuheben — was? Zweitens geht es dann (zurück?) einholend ein, es aufzubewahren — worin? Das Was und das Worin dieser Aufhebung müssen die Sammlung, als welche der *Logos* verstanden wird, weiter bestimmen können./115

Was «gelesen», geholt, gesammelt werden kann, muß von sich aus ein Vielfältiges sein. Hier ist die Rede von einem *ursprünglichen* Sammeln — es muß sich also um ein genauso ursprünglich Vielfältiges handeln. Ein solches ist das Seiende, in welchem das Sein seine Vieldeutigkeit entfaltet. Wir sagen: der Mensch ist, das Haus ist weiß, das Buch ist, usw. In allem, was irgendwie ist, entfaltet sich also vielfältig die Vieldeutigkeit des Seins. Doch diese Entfaltung ergibt sich nun in ihrer ausholenden Eröffnung, ja Zerstreuung, als eine einholende Kraft; denn die daraus resultierende Vielfalt wird sich immer als eine solche des (vieldeutigen) Seins erweisen, welches nun, das Seiende in sich,

[8] A.a.O.
[9] A.a.O., S. 268.
[10] Vgl. a.a.O.

in seine Einheit, aufnimmt und aufbewahrt. Der *Logos* ist nun *diese ausholend-einholende Sammlung des Seienden in seinem Sein*.

> «*Logos* ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d.h. das Sein (...). *Logos* kennzeichnet das Sein in seiner neuen und doch alten Hinsicht: Was seiend ist, in sich gerade und ausgeprägt steht, das ist in sich von sich her gesammelt und hält sich in solcher Sammlung»[11];

der *Logos* «west als das Zusammen des Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde»[12].

Ein weiteres Merkmal des als *Logos* gedachten Seins gewinnen wir, wenn die dynamische Komponente bedacht wird, die dabei enthalten ist. Dieser *Logos* stellt nämlich als ausholend-einholende Sammlung eine Bewegung dar: das Seiende wird aufgehoben, zusammengelegt, eingebracht. Heidegger hat m.W. nicht ausdrücklich darauf hingewiesen, es scheint aber unbestreitbar, daß jede «Lese» im Sinne der erntenden Sammlung ein Herausreißen der einzubringenden Früchte umwillen des beabsichtigten Aufbewahrens derer voraussetzt. Und so wird durch und für die Sammlung das Seiende auf dessen Sein hin aus sich selbst herausgerissen. Im Sein gesammelt ist das Seiende *außer sich*, wesentlich auf das Andere bezogen. Das Seiende geht von sich selbst auf den sammelnden *Logos* hin. So, in diesem Aufgang, wird das Seiende in der Sammlung seines Seins als *Physis* verstanden. Diese *Physis*, der Aufgang des Seienden aus sich selbst in die Unverborgenheit hinaus, bezeichnet die wesentliche Bezogenheit (Relativität) dieses Seienden als die es konstituierende Rückführung (*re-ductio*), welche im vorigen Kapitel behandelt wurde.

Logos, die Sammlung des Seins, und *Physis*, der konstitutive Auf- /116 gang des Seienden in dessen Unverborgenheit, sind dasselbe[13]: nämlich das Sein. So heißt Sein das Kommen in die Unverborgenheit. Und weil dieses Ankommen ein Aufheben des Seienden in der Sammlung des Seins darstellt, deshalb hat das es wirkende Sammeln «den Grundcharakter des Eröffnens, des

---

[11] *Einführung in die Metaphysik*, S. 100.
[12] A.a.O., S. 98.
[13] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S.100.

Offenbarmachens»[14]. Das Sammeln, *legein*, bedeutet: «das Unverborgene als ein solches, das Seiende in seiner Unverborgenheit herstellen[15], es also aus ihm selbst herausbringen — füge ich hinzu. Das *legein* ergibt sich so als ein *apophainesthai*: etwas als Unverborgenes sehen lassen[16], zum Sichzeigen bringen[17].

Ich möchte hier auf die dialektischen Züge (im Hegel'schen Sinne) hinweisen, die diese Dynamik des Logos enthält. Das Zum-sich-zeigen-bringen sammelt einerseits das Seiende in die Einheit seines als Unverborgenheit verstandenen Seins ein; andererseits wird aber das Seiende in diese Einheit der Offenbarung aufgehoben. Dies ist dialektisch zu verstehen: das Seiende entäußert sich im Prozeß seines Aufganges (Konstitution); denn es wird von einem Anderen her (der Unverborgenheit) in dieses geholt, und zwar sofern es Seiendes ist; und so wird seine Selbstheit bzw. seine *Unbeziehbarkeit* in dieser Konstitution wahrhaft *negiert*.

Diese Aufhebung des Seienden trägt nun die Verantwortung für die Verwandlung seines Begriffes in denjenigen des Phänomens. Denn «*legein* —auf eines zusammen und dieses gesammelt, d.h. zumal anwesend beibringen— meint soviel wie: vordem Verborgenes offenbar machen, es in seiner Anwesung sich zeigen lassen»[18]. Dann ist es nicht überraschend, wenn dieser «Sinn von *Logos* als *apophainesthai* in sich selbst sachlichen Bezug zu *phainomenon* hat»[19], genausowenig überraschend wie die Tatsache, daß der *Logos*-Begriff des späten Heidegger sich fast vollkommen mit dem der Phänomenologie seiner frühen Werke deckt, in dem diese «*legein ta phainomena = apophainesthai ta phainomena* — das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen»[20] ist. Und wenn «der Ausdruck Phäno-

[14] A.a.O., S.130.

[15] A.a.O.

[16] Vgl. *Sein und Zeit*, S.33

[17] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S.130.

[18] «Vom Wesen und Begriff der *Physis*», *Wegmarken*, S. 279. Das Zitat fährt fort: «Daher ist nach Aristoteles das Wesen der Aussage die *apophansis*, das von dem Seienden her Sehenlassen, was und wie es ist; er nennt es auch *deloun*, das Offenbarmachen. Aristoteles gibt damit nicht eine Theorie des *Logos*, sondern er bewahrt nur das, was die Griechen von jeher als das Wesen des *legein* erkannten».

[19] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S.117.

[20] A.a.O.

menologie die Weise nennt, in der etwas durch und für das *legein,* für die begriffliche Auslegung, da sein soll»[21], dann ist es wieder keine Überraschung, daß, zwar mit einer anderen Terminologie, doch genauso wie in der phänomenologischen Auffassung gemeint, in dieses «logische» Seinsverständnis der späten Werke ein denkender, aufnehmender Pol hereingebracht werden muß, woraufhin Seiendes in seinem /117 Sein aufgehoben und so offenbar wird. Dementsprechend wird Heidegger sagen:

> Gehen wir vom Sein aus, das uns als *Physis* nach mehrere Hinsichten deutlicher geworden ist. Sein besagt: im Licht stehen, *erscheinen*, in die Unverborgenheit treten. Wo solches geschieht, d.h. wo Sein waltet, da waltet mit und geschieht mit als ihm zugehörig: Vernehmung, *aufnehmendes* Zum-stehen-bringen des sich zeigenden in sich Ständigen[22].

Weil das Sein Erscheinen ist, deshalb gehört also die Vernehmung zu ihm — so sehr, daß das Walten dieses Seins ein Mitwalten von Vernehmung ist[23]. So kommt der Mensch in das Walten des Seins als konstitutive Kraft herein. Denn das Vernehmende ist zunächst der Mensch — also

> meint *legein, Logos,* in der griechischen Wesensbestimmung des Menschen jenes *Verhältnis, auf dessen Grunde* erst Anwesendes (Seiendes) als ein solches um den Menschen und für ihn sich versammelt[24].

Wir fassen also zusammen: Das Sein, sofern es die Vielfalt des Seienden einsammelt, ist der *Logos*. Diese Sammlung geschieht dadurch, daß das Seiende aus sich selbst herausgerissen und somit zur Erscheinung gebracht wird. Insofern aber diese Erscheinung den denkenden Menschen als ihr Woraufhin verlangt, er-

---

[21] A.a.O.

[22] *Einführung in die Metaphysik*, S. 105. Die Hervorhebung ist von mir.

[23] Vgl. a.a.O. «Noch scharfer sagt Parmenides denselben Satz in Frg. 8 v.34: *Touton d'estin noein te kai ounene esti noema* : Dasselbe ist Vernehmung und das, worum-willen Vernehmung geschieht. Vernehmung geschieht umwillen des Seins. Dieses west nur als Erscheinen, in die Unverborgenheit treten, wenn Unverborgenheit geschieht, wenn ein Sicheröffnen geschieht. Der Satz des Parmenides gibt uns in diesen beiden Fassungen eine noch ursprünglichere Einsicht in das Wesen der *Physis*. Zu ihr gehört Vernehmung, ihr Walten ist Mitwalten von Vernehmung».

[24] «Von Wesen und Begriff der *Physis*», *Wegmarken*, s. 279. Die Hervorhebung ist von mir.

gibt sich das Sein, soweit es sammelt, als Versammlung des Seienden als solchen für und rund um das vernehmende Wesen des Menschen.

Diese ist die aus der Hermeneutik der griechischen Texte von Heidegger aufgestellte These. M.E. ist jedoch nicht einzusehen —die Gemeinsamkeit des Wortes scheint der einzige Grund dafür—, wieso der eine Sinn des *legein* —sammeln, bezüglich des Seins: das Seiende aus seiner Vielfalt auf die Einheit des *seiend* zurückholen— mit dem anderen angegebenen Sinn —offenbar machen, zur Erscheinung bringen— in eins zusammengebracht werden muß. Ich glaube, diese These ist nur im Zusammenhang jener Reduktion nachvollziehbar, nach der Seiendes auf Erscheinung zurückgeführt wurde; und diese Reduktion wird jetzt, genauso wie damals, so wenig nachgewiesen, daß sie nicht einmal als eine solche erfahren und formuliert wird.

Jedenfalls will sich Heidegger dabei auf die Ursprünglichkeit des frühen griechischen Denkens berufen: Im griechisch gedachten Wesen des *legein* und, *mutatis mutandis,* des *Logos* als «zu-einem-Vorschein- /118 bringen und Vorliegenlassen»[25] kommt —diese ist die These— selbst zum Vorschein das Wesen des Seins. So gedacht, bringt dieses Wesen das Denken in die Konstitution des Seienden herein. Und auch so, wieder griechisch, und d.h. Heideggerisch gemeint, «entfaltet sich das *legein*, das Vorliegenlassen, von sich her zum *noein*. Das hier genannte Vorliegenlassen ist alles anderes, nur kein gleichgültig vorübergehendes Liegenlassen. Wenn wir z.B. das Meer vor uns liegenlassen, wie es liegt, dann sind wir im *legein* bereits dabei, das Vorliegende in der Acht zu halten. Wir haben das Vorliegende schon in die Acht genommen. Das *legein* ist unausgesprochen auf das *noein* angelegt»[26]. Zum Sein des Seienden gehört also das Denken als die Acht des Menschen über dieses Seiende.

Andererseits, wenn es stimmt, daß die sammelnde Kraft des Seins das Seiende aus sich selbst herausreißt und es um den Menschen versammelt, stimmt es nicht weniger, daß auch dasselbe Sein den Menschen aus seinem Selbst herausbringt, um

[25] *Was heißt Denken?*, S. 123.
[26] A.a.O., S. 125.

ihn in seine (des Seins) Sammlung zu bringen[27]. Und so fährt Heidegger fort:

> Umgekehrt bleibt das *noein* stets ein *legein* (...). Wenn wir Vorliegendes (also Seiendes) in die Acht nehmen, achten wir sein Vorliegen. Im Achten sammeln wir uns auf das Vorliegende und versammeln das in acht Genommene[28].

Wenn einerseits also das *noein*, und hiermit der vernehmende Mensch, zusammen mit dem *legein* zur Vollbringung dessen notwendig sind, was die Griechen —nur für kurze Zeit, bemerkt Heidegger— *aletheuein* nennen werden (entbergen und entborgenhalten des Unverborgenen), besteht andererseits ihr Wesen, vor allem des *noein*, darin, «daß es dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit entspricht»[29]. Was diese Entsprechung eigentlich bedeutet, ist ein schweres Problem, jedenfalls später zu behandeln. Momentan interessiert bloß, daß die Sammlung, in der die Vielfalt des Seienden in die Einheit des Seins eingeholt wird, als Erscheinen auf den denkenden Menschen hin geschieht, welcher Mensch aber nicht die Sammlung zu sein scheint, da er selbst als solcher auf die Einheit der Sammlung gesammelt bleibt. Und so «verweisen das Vorliegenlassen (*legein*) und das In-die-Acht-nehmen (*noein*) in sich selbst auf solches, was sie an-geht und sie dadurch erst vollständig bestimmt»[30].

So wollen wir hier die Analyse des *Logos* bei Heidegger momentan unterbrechen. Wie weit dies alles verständlich geworden ist, bleibt /119 offen. Meine Hoffnung ist allerdings, durch weitere Vertiefung und von anderen Perspektiven her die Grundanliegen Heideggers später deutlicher zur Darstellung bringen zu können. Jedenfalls dürften uns die voranliegenden Erörterungen irgendwie dabei helfen, mindestens vermutungsweise anzudeuten, worauf das Denken Heideggers hinweisen will. In den vor kurzem edierten, für diese Darstellung wesentlichen Vorlesungen über Heraklit kommentiert er einen Text dieses Denkers, der in seiner Übersetzung also lautet: «Aus dem horchsamen Hören auf den *Logos* ist das Wissen, das darin be-

---

[27] Vgl. *Heraklit*, S. 325.
[28] *Was heißt Denken?*, S. 125.
[29] A.a.O., S. 127.
[30] A.a.O., S. 126.

steht, mit dem *Logos* das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles»[31]. Wie diese Einheit dann konkret gemeint wird, stellt ein schweres Problem dar, mit dem wir bis ans Ende dieser Arbeit beschäftigt sein werden. Nur ist klar, daß diese Einheit zu bedenken, diejenige nämlich des Seins gegenüber dem Seienden, hier das erste Anliegen Heideggers ist. Sie ist der *Logos* , die Versammlung, «die als das Eine das Seiende im Ganzen einigt und so als das Sein das Seiende im Ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen läßt»[32]. Der *Logos* ist «versammelnd, einigend und Aufenthalt gewährend für das Ganze des Seienden»[33]. Das Problem besteht aber ferner, die Qualität dieser Einheit des Seins zu bestimmen; und hier erst wird die Eigenart Heideggers ersichtlich: es handelt sich hier um eine «logische» Einheit; in ihr wird das Seiende in jener Unverborgenheit aufgehoben, in der es *auf die Vernehmung hin* so erscheinend ist, wie es ist. Deshalb «hält der *Logos* als die ursprüngliche Versammlung das Menschenwesen (...) auf sich zu und irgendwie gesammelt»[34]; denn diese Gesammeltheit des vernehmend denkenden Menschen auf das Sein hin ist Bedingung der Möglichkeit für den offenen Raum der Unverborgenheit, in dem Seiendes seiend *erscheinen* kann. Die sammelnde Einheit des Seins ist somit die Sammlung des Denkens auf das Seiende, in der dieses erscheinend *ist*. Können wir also nicht vermuten, daß das Zusammen, das es hier zu bedenken gilt, und in dem das Seiende das eigene Sein erreicht, ein durch das Denken vermitteltes ist? Die sammelnde Einheit des Seins scheint in der Tat eine *«onto-logische»* zu sein. Das Sein wäre dann die *«onto-logische Sammlung»*, also die einholende Beziehung (von «beziehen» im Sinne des Sich-zukommenlassens) des Seins in eine Einheit, die nur insofern geschieht, als auch das Denken mit einbezogen wird, und zwar /120 auf eine dem Seienden gegenüber ausgezeichnete Weise, die hier noch zu bestimmen sein wird.

---

[31] *Heraklit*, S. 251.

[32] A.a.O., S. 339. Vgl. auch S. 264: «*Hen* und *panta* sind genannt in dem, was aus dem *Logos* selbst vernehmlich wird, und dies lautet: *hen panta einai*: das Eins alles sei. Im Sein und als Sein eint das Eins das Alles, das ist. Das Alles ist das Seiende, das im *En* den Grundzug seines Seins hat».

[33] A.a.O., S. 337.

[34] A.a.O., S. 320.

Nur auf eines ist hier noch wichtig hinzuweisen: Wie auch immer diese onto-logische Sammlung des Seins gestaltet sein mag, Heidegger verlangt für sie den Charakter der Ursprünglichkeit sowohl dem denkenden Menschen[35] als auch dem Seienden gegenüber. Wir bleiben im Horizont der ontologischen Differenz und denken das Sein als Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes erscheinend ist und daß der Mensch es so erscheinend vernehmen kann. So sind Seiendes und vernehmender Mensch beide durch jene ontologische Sammlung des Seins bedingt, die ihnen daher ursprünglicher sein muß. Immer wieder und unter verschiedenen Terminologien kommt diese Ursprünglichkeit des Mensch und Seiendes verbindenden Zwischenraumes zur Sprache — die Sammlung des Seins geht der in ihr Gesammelten voraus:

> so wie alle echte 'Konzentration' nur möglich ist aus einem schon waltenden und konzentrierenden Zentrum, so ist alles gewöhnliche Sammeln getragen und gefügt von einer Versammlung, die das Gesamt des Ausholens, des Aufhebens, Einbringens und Einholens, des Auf-nehmens durchwaltet und d.h. auch hier und eigentlich 'sammelt'. Es ist für uns in der Tat nicht leicht, sogleich 'das Sammeln' in diesem ursprünglichen, ursprungsgebenden und vollen Sinn zu denken, weil wir gewohnt sind, im Sammeln lediglich das in gewisser Weise stets nur nachträgliche Zusammenschieben und Zusammentreiben eines Zerstreuten zu sehen[36].

«Die so verstandene Versammlung ist die ursprüngliche Gesammeltheit und 'Sammlung', die in jedem aufnehmenden Sammeln bereits west»[37].

3. Das Wesen des Seins

Diese Ursprünglichkeit der Sammlung, des Zusammens von Sein und Denken, weist jetzt eine mögliche Mißdeutung ab, die hier unbedingt vermieden werden muß: Die onto-logische Sammlung von Sein und Denken ist nicht eine Art neutrales Zentrum, ein Niemandsland, auf dem beide Termini ihren Kampf auszutragen hätten, als ob sie aufgerüstet vor diesem Kampf in ihren jeweiligen Positionen darauf warteten, um erst dann zu-

[35] Vgl. a.a.O., S. 353.
[36] A.a.O., S. 269.
[37] A.a.O., S. 268.

sammenzulaufen. Die Ursprünglichkeit des Zusammens bedeutet umgekehrt, daß sie erst aus der onto-logischen Sammlung Sein /121 und Denken zu sein vermögen, so zwar, daß sie eigentlich schon irgendwo das Zusammen beider sind. Wir können also behaupten: erst wenn das Seiende *gedacht* wird, *ist* es; erst wenn der Denkende *Seiendes* denkt, *denkt* es.

Wir lassen es dabei bewenden. Die Eigenartigkeit dieser theoretischen Position zu bemerken, wird uns ohnehin lange beschäftigen, nicht zuletzt weil hier eine radikale Herausforderung der formalen Logik vorliegt, die zunächst eine Andersheit zwischen Bezug und Bezugstermini verlangt, die hier nicht vorhanden ist. Immerhin war es wichtig darauf hinzuweisen; denn nur diese neue logische Dynamik eröffnet uns den Weg zum Verständnis des Wesensbegriffs, an dem Heidegger weiter diesen Zusammenhang bedenkt. Nur muß man hier auf neue Überraschungen gefaßt sein. Wesen war ein alter Name der Metaphysik. Er bezeichnete das Sein des Seienden, doch nicht so, wie dieses Seiende unmittelbar ist, sondern in seiner Eigentlichkeit als solches. Gegenüber der scheinenden Unmittelbarkeit setzte die Metaphysik das Wesen als Grund dieses Scheines voraus. Darin, im Grund des Seienden, lag dessen wesentliches Sein. Und weil dieses Wesen nicht einfachhin mit dem Schein zusammenfiel, deshalb konnte dieser ein bloßer, das Wesen verdeckender Schein sein, hinter dem es erst galt, das wahre Wesen zu gewinnen. Heidegger lehnt aber diese metaphysische Auffassung entschieden ab. Denn für ihn konstituiert sich das Seiende erst in seiner Erscheinung, im Aufgehen auf das Andere, im Offenen. Das Wesen kann bei ihm nicht ein Dahinter darstellen. Von dieser Perspektive her denkt er das Wesen ferner nicht als ein Name für das Seiende:

> das Wort 'Wesen' meint (...) nicht mehr das, was etwas ist. 'Wesen' hören wir als Zeitwort, wesend, wie anwesend und abwesend (...). 'Es west' meint: Es west an (...), geht uns an (...), belangt uns[38].

Das Wesen ist also ein Wort für das verbal verstandene Sein, für ein Sein aber, das jetzt als Anwesen erfaßt wird[39]. So anwe-

---

[38] *Unterwegs zur Sprache*, S. 201.
[39] Vgl. *Was heißt Denken?,* S. 141.

send west das Sein jetzt unmittelbar als Erscheinen[40]; etwas ist, heißt: es west, es west uns an, es erscheint[41]. Was erscheint ist gelichtet, offen, unverborgen. Unverborgen für wen? Für uns, die auf das erscheinende Seiende achten, es als solches vernehmen und denken[42].

«Was sagt dies: Das Seiende als solches ist gedacht? Darin liegt: Das Seiende selbst ist unverborgen. Das Seiende steht in der Unverborgenheit. Diese ist das anfänglich erscheinende (...) Wesen der Wahr- /122 heit»[43]. Das Sein, das Wesen des Seienden, besteht hiermit darin, daß es vernommen und, so unverborgen, in der Wahrheit ist[44]. Das Seiende ist, es west uns an und erscheint, es steht im Licht seines Seins, es wird gedacht — diese Ausdrücke meinen alle ein und dasselbe[45].

Die Feststellung, daß Seiendes immer ein Vernommenes und also in diesem Sinne Gedachtes ist, verlangt wiederum die ausgleichende Betrachtung der wesentlichen Beschaffenheit des denkenden Menschen, wonach dieser, um ein solcher sein zu können, auf Seiendes angewiesen ist. Und so sagt Heidegger einerseits: «das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesen-

---

[40] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S. 77: «Das Insichstehen aber besagt für die Griechen nichts anderes als Dastehen, Im-Licht-stehen, sein heißt Erscheinen. Dies meint nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet. Sein west als Erscheinen». Vgl. auch S. 106 und S. 46.

[41] Vgl. a.a.O.

[42] Vgl. «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 103: «Das Seiende, dessen Sein zur Entscheidung steht, ist hier verstanden als das im Umkreis des Menschen von sich her in diesem Bereich Anwesende».

[43] *Nietzsche*, Bd. II, S. 35 f.

[44] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 77 f.: «Das Sein, Erscheinen, läßt aus der Verborgenheit heraustreten. Indem Seiendes als ein solches ist, stellt sich in die und steht es in der Unverborgenheit, *aletheia* (...). Das Seiende ist als Seiendes wahr. Das Wahre ist als solches Seiende».

[45] In diesem Sinne greift Heidegger auf das alte deutsche Wort «der Gedanc» zurück; es nennt das Sein als Anwesen: «Der Gedanc, der Herzensgrund ist die Versammlung alles dessen, was uns angeht, was uns anlangt, woran uns liegt, uns, insofern wir als Menschen sind. Das, was uns im wesenhaft bestimmenden Sinne anliegt und woran uns liegt, können wir mit einem Wort das Anliegende oder auch das Anliegen nennen. Anliegen heißen diejenigen, deren Anwesen an einer Straße oder an einem Fluß liegt. Das 'Anliegen' gebrauchen wir im Sinne vom 'An-wesen'».

den kommt, d.h. über den, der sich selber dem Anwesenden öffnet, indem er es vernimmt»; andererseits aber fährt er fort:

> Das Seiende wird nicht seiend dadurch, daß erst der Mensch es anschaut im Sinne gar des Vorstellens von der Art der subjektiven *perceptio*. Vielmehr ist der Mensch der vom Seienden angeschaute, von dem Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm versammelte[46].

Es ist also nicht der Mensch, der denkend die Wahrheit schafft, es ist umgekehrt die Wahrheit, die den Menschen denkend fordert. Und «fordern» verstehen wir hier in einem doppelten Sinne: einmal heißt es «nötig haben», zum anderen aber heißt es «herausfordern» und «hervorbringen». Die Wahrheit im Sinne der griechischen *apophansis*, das Aufgehen in die Unverborgenheit, das Erscheinen, ist die Urtat, der Ursprung, die Urspontaneität, woran sich der Mensch denkend als solcher hält, und worin das Seiende seiend an-west — *die Wahrheit ist das sich lichtende Sein des Seienden*[47], sein Anwesen[48].

Diese Wahrheit im Sinne des unmittelbaren Sehenlassens gibt uns den Schlüssel für das Verständnis dessen, was Heidegger Anwesenheit nennt. Seiendes, sagt er, heißt Wahres, Anwesendes; Sein ist Anwesen in der Unverborgenheit, in der Wahrheit.

> Was ist damit gewonnen? Wir ersetzen nur die gewohnten Wörter 'Seiendes' und 'Sein' durch weniger gewohnte 'Anwesendes' und 'Anwesen'. Gleichwohl müssen wir zugeben, daß das Wort 'Sein' uns stets in alle möglichen unbestimmten Bedeutungen zerflattert, wogegen das Wort 'Anwesen' sogleich deutlicher spricht: Anwesendes, d.h. uns Gegenwärtiges. Anwesen und Anwesenheit heißt: Gegenwart[49].

Die ursprüngliche Gegenwart, in der das Seiende offen, unverborgen, *wahr* ist, und $_{/123}$ in der der vernehmende Mensch also denkend ausgesetzt ist, stellt jetzt den vorher besprochenen *Logos* dar, die Versammlung,

> in die alles und jedes versammelt und verwahrt ist; aus der her jegliches aufgeht und sein Hervorgehen und sein Untergehen, sein Er-

---

[46] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 90 f.
[47] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, 69. Vgl. auch *Nietzsche*, Bd. II, S. 253.
[48] A.a.O., S. 73.
[49] *Was heißt Denken?*, S. 141.

scheinen und Verschwinden empfängt (...). Der *Logos* ist als die ursprünglich wahrende Versammlung die gegenhaft entgegnende Gegenwart, in der das Aufgehende und Vergehende anwest und abwest[50].

Und, da diese Gegenwart als Ursprung gesetzt wird, macht nun das Erscheinen darin für das Seiende das Sein aus: *Sein heißt Wesen im Sinne des Gegenwärtigwerdens*[51]. Der Weg des Denkens auf der Suche nach dem Sein bleibt so eine Reflexion auf die allgegenwärtige Alltäglichkeit: «Wir möchten —sagt Heidegger— nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten»[52]; denn das Da unseres Aufenthaltes, die alltägliche Gegenwart, ist die Ortschaft des wesentlichen Aufgangs, in dem das (da-) Sein besteht.

Die ungeheuerliche Tragweite dieses Gedankens ist allerdings schwer zu übertreiben — überspitzt formuliert: etwas ist, existiert, heißt einfach, es ist gegenwärtig, es ist da am Platz der Gegenwart, wo ich mich zusammen mit ihm aufhalte, je nach der Weise, auf die es so gegenwärtig ist. Sofern nun diese Auffassung von der unmittelbaren Positivität des technischen Denkens auch liegen mag, ist jedoch die Distanz, die sie von der traditionellen Lehre des Seins trennt, nicht geringer[53]. Wir sehen es an einem Beispiel: Ich schreibe jetzt diese Papiere; Sie, der Leser, —wenn einmal jemand dazu kommt— werden sie lesen. Wir —Sie und ich— halten uns jeweils bei den Papieren auf, ich im Lesesaal der Wiener Nationalbibliothek. Sie woanders. Dieser unser Aufenthalt vollzieht sich nun in einem offenen Raum —nicht bloß im spatialen Sinne gemeint—, in den wir schreibend oder lesend hineinblicken. Darin lassen sich diese Papiere anschauen, in ihrer physischen Beschaffenheit natürlich, doch zunächst und vor allem in ihrer wesentlichen Bedeutung als akademische Disserta-

---

[50] *Heraklit*, S. 338. Vgl. auch S. 320 und S. 327.

[51] A.a.O., S. 8: «Das Wesen der Götter, die den Griechen erschienen, ist eben dieses Erscheinen in Sinne des Hereinblickens in das Geheure».

[52] *Was heißt Denken?*

[53] Es scheint etwas eigenartig, daß M. Müller den überlieferten Sinn von Sein auch in der Nähe dieses Heidegger'schen Auffassung bringen will (Vgl. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 84), wenn er zugleich anerkennt, daß der Substanzbegriff, mit dem —wie Heidegger sehr gut sieht— dieser Überlieferte Sinn wesentlich verbunden ist, ein Hindernis für das Verständnis z.B. der Existenzialität des Menschen darstellt (Vgl. «Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart», S. 48).

tion. In dieser Bedeutung sind nun die Papiere nicht isoliert da; denn in ihr walten nun auch andere Dinge —Personen, akademische Rollen und Absichten, Lebenspläne— zusammen mit physischen Gegenständen —Möbelstücke, architektonischer Umgebung, Landschaft— bis dahin zusammen, daß sie für uns, den Leser und den Schreiber, eine Welt ausmachen. Dieser schreibende /124 oder lesende Aufenthalt stellt nun unser Hineinschauen in diese Gegenwart dar, in der auch die Dinge in der Form einer allumfassenden Welt zusammen bleiben. Jetzt halten wir einen Moment inne, um die Ursprünglichkeit dieser Gegenwart zu bedenken: *wir denken daraufhin die Absolutheit des darin Hinein-blickenden* —unser — *bzw. Sichanblickenlassenden* —der Dinge— *weg*, und halten wir alles dabei Vorkommende —Papiere, uns, dritte Personen, Universität, Kultur, kurz: alles darin Weltliche— in seinem *durch dessen Vernehmung* (das Denken) *vermittelten* Bezug aufeinander — dann denken wir die Sammlung davon als *Logos*. Dann heißt sein für das Seiende erscheinen. Dann gewinnt dieses Seiende dessen Sein aus der *absolut* gewordenen Gegenwart, in der wir uns bei den Papieren aufhalten. Dann ist aber diese Gegenwart nicht unser Zusammenkommen mit den Papieren, der Landschaft, der Kultur, der Geschichte, sondern unser immer schon Zusammensein; denn jene —wir und die anwesenden Dinge—, die, immer schon zusammen, erst in ihrer gegenwendigen Gegenwart überhaupt anfangen zu sein, können nicht zusammenkommen, es sei denn, wir bedenken diese Bewegung als ihren eigentlichen Aufgang. Dann aber denken wir —sagt Heidegger— griechisch die *Physis* der Dinge[54]. Dann denken wir Heidegger'isch das Wesen des Seins.

Vollziehen wir, was uns hier Heidegger vermitteln will, nach, dann machen wir die Umkehrung mit, jene kopernikanische Wende, wovon am Anfang dieser Arbeit die Rede war, und in der das Wesentliche seines Denkens besteht: Was ist, waltet, sind nicht wir, oder die gelesenen bzw. geschriebenen Papiere, son-

---

[54] Vgl. *Heraklit*, S. 87f.: «Ein wechselvolles Ein-ander-an-wesen alles 'Wesens' und in all dem das Erscheinen im Sinne des auf- und hervorkommenden Sich-zeigens. Das ist *Physis* (…). Die *Physis* nennt das, worinnen zum woraus Erde und Himmel, Meer und Gebirg, Baum und Tier, Mensch und Gott aufgehen und als Aufgehende dergestalt sich zeigen, so daß sie im Hinblick darauf als 'Seiendes' nennbar sind».

dern die sich danach gestaltende Gegenwart. Die darin Seienden, *sind* somit eigentlich *nicht, sie sind «bloß» gegenwärtig* — sie wesen nicht, sie wesen an, insofern nämlich, als sie ihr Sein immer relativ von der allein absolut wesenden Gegenwart beziehen, vom Wesen schlechthin, in dem alles Seiende aufgehoben ist. So waltet die *Physis*; darin west seiend das Seiende an. Indem diese Gegenwart alles in ihr Anwesende so durchwaltet[55], daß dieses aus ihr aufgeht, ist sie *Physis*; indem sie aber alles Seiende einbehält und, ohne seine Vielfalt zu verwischen, auf ihre ursprüngliche Einheit sammelt, ist sie *Logos*[56]. /125

4. Die Sprache

Als Sammlung und Wesen wurde schon hier eine Idee des Seins vermittelt. Es wäre jedoch eine Anmaßung, die ganze Lehre des Seins bei Heidegger in den Inhalt von zwei Worten einbringen zu wollen. Es geht deshalb nicht, weil sich diese Lehre nicht rein logisch im Sinne des schlüssigen Argumentierens erlangen läßt, sodaß verschiedene Perspektiven, Zugangswege, gesucht werden müssen, um eben eine Erfahrung des Seins zu erreichen, eine Erfahrung jenes Seins nämlich, das, wenngleich es sich dem Menschen zuspricht, für den Menschen immer ein Geheimnis bleibt. So müssen wir Heidegger weiter folgen, um bei ihm neue Auskunft über das Sein zu finden.

Bisher wurde in diesem Kapitel versucht, direkt die Plattform zu erreichen, woher eine gleichsam direkte Betrachtung des Seins möglich wäre. Es stellte sich aber heraus, daß dieses Sein nicht eine Art abgeschlossenen Bereiches darstellt, der sich von draußen betrachten ließe. Das Sein hängt mit dem Menschen zusammen; beide haben einen gemeinsamen Aufenthalt. Vom Sein etwas zu sagen, bedeutet daher, eine Aussage über den Menschen zu liefern, und umgekehrt. Nun ergibt sich aus dieser

---

[55] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S. 47: «Dieses Walten ist das (...) Anwesen, worin das Anwesende als Seiendes west».

[56] Vgl. a.a.O., S. 102: «Die Sammlung ist nie ein bloßes Zusammentreiben und Anhäufen. Sie behält das Auseinander- und Gegenstrebige in eine Zusammengehörigkeit ein. Sie läßt es nicht in die bloße Zerstreuung und das Hingeschüttete zerfallen. Als Einbehalten hat der *Logos* den Charakter des Durchwaltens, der *Physis*. Sie löst das Durchwaltete nicht in eine leere Gegensatzlosigkeit auf, sondern erhält aus der Einigung des Gegenstrebigen dieses in der höchsten Scharfe seiner Spannung».

Verstrickung ein methodologisch sehr wichtiges Korollar: das Sein kann der Erfahrung, in der es dem Mensch irgendwie zugänglich wird, nicht äußerlich bleiben. Die Bestimmung des Seins zu erreichen, heißt demnach, die menschliche Erfahrung des Seins durchsichtig werden zu lassen. Diese menschliche Erfahrung ergibt sich daher für uns als ein durchaus tauglicher Bereich, um eben weiteres vom Sein bezüglich dessen Bestimmung zu erfahren.

Man kann sich schon vorstellen, daß diese Erfahrung genauso vieldeutig, vielfältig, vielartig wie das Sein selbst sein wird, insofern sie —dies ist auch eine Vermutung— am vielfältigen Seienden gemacht wird. Dennoch, soweit sie eine Erfahrung des Seienden in dessen Sein bzw. eine solche des seienden Seins ist, kristallisiert sie um zwei Schwerpunkte, die jetzt genauer zu betrachten sein werden: die Sprache —vor allem dort, wo sie dichterische Sprache ist— und die Kunst.

Schon seit den ersten Werken zeigt Heidegger ein ganz besonderes Interesse für die ontologischen Fähigkeiten der Sprache, das sich sogar in der These der universalen Sprachvermittlung ausdrückt: /126

> Wir sehen —sagt er— nicht so sehr primär und ursprünglich die Gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht[57].

Jedenfalls ist die Erfahrung des Seienden, in der dieses zu seiner Wahrheit kommt und sich somit sehen läßt, ein *kategoreisthai*: «dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d.h. es in seinem Sein für alle sehen lassen»[58]. «Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die *Kategoriai* Sie umfassen die (...) Bestimmungen des im *Logos* in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden»[59]. So erreicht Heidegger eine Auffassung der Sprache, in der diese von dem in ihr angesprochenen Seienden bestimmt wird; nur so sehr aber, wie es auch umgekehrt der Fall ist. Die sprachliche Rede stellt ein Offenbarmachen dessen dar, wovon die Rede ist[60]; sie

---

[57] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*., S. 75
[58] *Sein und Zeit*, S. 44.
[59] A.a.O., S. 45.
[60] A.a.O., S. 32.

ist echte *apophansis*[61]; sie nimmt Seiendes aus der Verborgenheit heraus, um es in seiner Unverborgenheit sehen zu lassen[62].

Wir sagten aber, daß es umgekehrt genauso stimmt: Wenn einerseits die Sprache vom Seienden her bestimmt wird, führt andererseits die Auffassung Heideggers dahin, der Sprache eine wesentliche Rolle in der Konstitution des Seienden zukommen zu lassen. Denn, wenn die Sprache, so entdeckend, das Seiende in der Unverborgenheit, in die Wahrheit bringt, und wenn dieses Seiende erst in der Wahrheit, im Anwesen in dieser Unverborgenheit also, ein solches wird bzw. das eigene Sein erlangt, *dann bringt die Sprache das Seiende allererst zu sich selbst, dann ist Seiendes gleichursprünglich ein Gesprochenes*[63].

Dies ist in der Tat eine Lehre, die sich durch das ganze Werk Heideggers hindurchhält. Das Nennen ist für ihn ein Ruf, ein Geheiß, durch den «das Gerufene als das Anwesende erscheint, als welches es in das rufende Wort geborgen, befohlen, geheißen ist»[64]. Geborgen, befohlen und geheißen ist aber das Seiende nicht nur in dem Wort, sondern dadurch in die Unverborgenheit, in die Gegenwart, in das Sein, in dem es erscheint. So, «indem die Sprache erstmal das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende zu seinem Sein aus diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin /127 angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt»[65]. Indem das Wort das Ding in der Unverborgenheit erscheinen läßt, «läßt das Wort das Ding —das Seiende— anwesen»[66]. Wenn wir hierzu bedenken, daß «anwesen» «sein» heißt, dann können wir leichteren Herzens

---

[61] A.a.O.: «Der *Logos* läßt etwas sehen (*phainesthai*), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede 'läßt sehen' *apo* (...) von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (*apophansis*) soll, sofern sie echt ist, das was geredet wird, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht».

[62] Note fehlt.

[63] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S.131:«Zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sichfinden in das Wort, die Sprache».

[64] *Was heißt Denken?*. S. 85.

[65] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 61. vgl. a.a.O., S. 252; «Vom Wesen und Begriff der *Physis*».

[66] *Unterwegs zur Sprache*, S. 232 f.

den allerdings gewagten Schluß Heideggers mit nachvollziehen, der sagt: «Kein Ding ist, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein»[67].

Immer wieder kann man die Umkehrung feststellen, die von Heidegger in der ontologischen Begrifflichkeit vollzogen wird. Das Wort hat man traditionell gesagt — steht in einem Verhältnis zum Ding, zum Seienden: es bezieht sich darauf. Dementsprechend ist das Denken, soweit es artikuliert vorkommt, ein *Logos*, in dem vom Seienden die Rede ist. Das Wort ist dabei gerade das vokalisierte Verhältnis —*terminus*— zwischen Denken und Sein. Diese traditionelle Auffassung, die das Verhältnis Sein-Denken als sprachlich vermittelt versteht, wird jetzt von Heidegger aufgenommen vom Standpunkt der Ursprünglichkeit aus, die diesem Verhältnis in seiner eigenen Theorie zukommt. Und hier liegt die Inversion: Anstatt die Sprache von Denken und Sein her zu verstehen, läßt er das System umkippen, sodaß die Beziehung absolut und die Termini relativ werden: Denken und Sein sind jetzt von der Sprache her als solche zu verstehen, *aus* der gesprochenen Beziehung beider zueinander. In diesem Zusammenhang wird das Wort zum ursprünglichen, konstituierenden Verhältnis, «das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding ist»[68].

Diese Umkippung ist aber keine erst im Zusammenhang der Sprache auftauchende Neuigkeit. Wir sahen schon, wie Heidegger das Sein von dessen Verflechtung mit dem Denken her betrachtet, und wie er dabei das Verhältnis beider zueinander beiden ursprünglicher setzte. Der griechisch gedachte *Logos* war als Versammlung von Sein und Denken der wesende Ursprung, in dem Seiendes, für den Denkenden erscheinend, anwesend war. Nun ist dieser *Logos* —die Sammlung— sprachlich vermittelt; denn nur das Wort hat die Macht, Seiendes zur Unverborgenheit zu rufen. Die Macht seines Rufes kommt aber daher, daß dieses Wort das Seiende in jenen Bezug zum Menschen bringt[69], in dem Seiendes ein solches wird. So ist das Wort *sammelnde*

---

[67] A.a.O., S. 64.

[68] A.a.O., S. 170: «Das Wort —wird auch Heidegger sagen— be-dingt das Ding zum Ding. Wir möchten dieses Walten des Wortes die Bedingnis nennen» (a.a.O., S. 232, Vgl. auch folgendes).

[69] Vgl. a.a.O., S. 21: «Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen».

Kraft, die «Sage» —sagt Heidegger—, die Anwesendes allererst in sein Anwesen bringt[70]. *Diese sammelnde Kraft liegt* /128 *jedoch, wie gesagt, darin, daß es das Seiende und den Menschen zusammenbringt und also versammelt*[71]. Doch ist es nicht der *Logos*, der versammelt? Allerdings; doch dies geschieht erst dort, wo dieser ein gesprochener ist. Die Sprache kommt immer schon als tätiger *Logos* hervor: sie ist konkrete, artikulierte Kraft dieses; nur aus dieser Herkunft kann sie Seiendes für den denkenden Menschen anwesen lassen, indem sie beide zusammenbringt. Aus dieser Zusammengehörigkeit von Sprache und Sammlung (des Seins auf das Denken und umgekehrt) ist *Logos* «das älteste Wort für das (...) Walten des Wortes (...): die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen läßt»[72]. Das Wort ist dann nicht «bloß» ein Verhältnis zwischen Denken und Sein, es ist ja die Sprache des Urverhältnisses, in dem erst, für das Denken offen, das Seiende im Wesen des «Da», des unverborgenen Seins, erscheinend anwest. Das Wort ist ja das sprechende Verhältnis selbst, die redende Sammlung, *die Sprache des Wesen*s — daher seine Kraft, das Seiende ins Wesen heranzurufen, auf das es gerade im Wort anwesend *ist*[73].

Wir müssen ferner bedenken, daß dieses «Wesen» im vorangehenden Kapitel als die allwaltende Gegenwart, in der wir ja bei dem Seienden sind, erkannt wurde. Nun wird gesagt, dieses Wesen spräche, worin ja das Wesen der Sprache bestehe[74]. Daraus ist folglich zu schließen, daß dieses Wesen, das Sein des Seienden, *eine sprechende Gegenwart ist* bzw. eine Gegenwart, die

---

[70] A.a.O., S. 237: «Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingnis des Dinges zum Ding. Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt».

[71] Erst durch das Sagen vermag der Mensch zu vernehmen, das Seiende nämlich in seinem Sein, damit es ist: «Der Mensch ist das Wesen, das sagend das Anwesende in seiner Anwesenheit vorliegen läßt und das Vorliegende vernimmt» («Hegel und die Griechen», *Wegmarken*, S. 442 f.)

[72] *Unterwegs zur Sprache*, S. 237.

[73] Vgl. a.a.O., S. 187 f.: «Wir sagten ein übriges zum 'Wort', daß es nicht nur in einem Verhältnis zum Ding stehe, sondern daß das Wort das jeweilige Ding als das Seiende, das ist, erst dieses 'ist' bringe, darin halte, es verhalte, ihm gleichsam den Unterhalt gewähre, ein Ding zu sein. Demgemäß sagten wir, das Wort stünde nicht nur in einem Verhältnis zum Ding, sondern das Wort 'sei' selber dasjenige, was das Ding hält und verhält, sei als dieses Verhaltende: das Verständnis selber».

[74] Vgl. a.a.O., S. 200 f.

sich im Wort vollzieht. Wir sehen also: die ontologische Relevanz der Sprache wird um so stärker hervorgehoben, je weniger sie als Fähigkeit des Menschen betrachtet, und je mehr sie gleichsam als Werkzeug der wesentlichen Sammlung begriffen wird. Diese These Heideggers ist nicht besonders schwer zu verstehen, wenn man abseits der terminologischen Wirrnis ganz einfach betrachtet, daß die ursprüngliche Gegenwart aus sich selbst heraus, und nicht als Erzeugnis des Menschen, *eine sprachlich artikulierte Gegenwart ist*. In diesem Zusammenhang «liegt alles einfach daran, daß die Wahrheit des Seins —die ursprüngliche Anwesenheit als einende Versammlung der Dinge— zur Sprache komme und daß das Denken in diese Sprache gelange»[75]. Dies bedeutet: Das Sein west in der Sprache; sein Vollzug, in und aus dem das Seiende anwest, ist ein sprachlicher: das Wort.

/129 Aus dieser These ergibt sich als Konsequenz: Das Denken erreicht das Seiende in dessen Sein erst dadurch, daß es die Sprache lernt[76]. So ist der Mensch als denkender auch der Sprechende. Doch, indem er spricht, verwendet er eine Sprache, die ihm nicht gehört, die er also vorgefunden hat als tradierte Größe, woher umgekehrt er sich erst als Mensch verstehen kann: die Sprache ist deshalb immer diejenige des Seins — dieses ist, «der» spricht. Wenn wir uns dann —beim alten Beispiel bleibend— schreibend oder lesend beim offenen Raum der Gegenwart aufhalten, in deren Zusammenhang Papiere und Bücher, Institutionen und Personen sind und die sich so zusammenfügende Welt waltet, dann halten wir uns eben bei «Buch» und «Universität» und «Dir», usw., die aber zunächst «vor allem» (nicht «nur») Worte sind als sammelnde Ortschaft der wesentlichen Versammlung, in der Papiere, Personen und Institutionen, kurz: die Seienden, das Sein erlangen[77], weil sie erst in dieser gesprochenen, manchmal aber unausgesprochenen Offenheit erst seiend werden.

Es wäre ferner ein Irrtum zu glauben, die Sprache sei etwas, was die Offenheit des Seins «hat»: indem sie Mensch und Seiendes zusammenbringt, ist die Sprache schon der Anfang selbst der

---

[75] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 344

[76] Vgl. «Vom Wesen und Begriff der *Physis*», *Wegmarken*, S. 279.

[77] Das immer schon für das Denken Erlangensein der Dinge ist, was Heidegger die wesentliche Nähe des Seins nennt; «sie west als die Sprache selbst» («Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 233).

allumfassenden Gegenwart; sie stellt den wesentlichen Vollzug der aufeinander angewiesenen Sein und Denken, da sie ja Sein und Denken zumal in ihrem Zusammenwesen ist. Das Sein —dies ist die Konklusion— spricht: es ist... «Baum», oder «Tier», oder «Berg», oder «Du». Dieses ist also ein gesprochenes: die Sage, nach deren Zeichen —das Wort— das Seiende für den Denkenden geoffenbart wird. Die Sprache ist das notwendige, ihm gleichursprüngliche Wortwerden des Seins[78]. Als Wort vollzieht also dieses Sein seine Funktion als solches, Mensch und Seiendes füreinander im Walten der eigenen Offenheit anwesen, erscheinen, sein zu lassen[79]. Die Sprache ist die wesentliche Zusammenfügung, in der sich die Versammlung einrichtet, als welche Sein und Denken solche sind: die Sprache ist das Haus des Seins[80]. Das Sein ist seinerseits immer unterwegs zur Sprache[81]. Für den Menschen «gewährt die Sprache überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen»[82], und für das Seiende vermittelt sie die Offenheit, in der dieses ist[83] — «nur wo Sprache, da ist Welt»[84], d.h. offener Raum für die Begegnung von Seiendem. /130

5. Das Kunstwerk

In der Sprache findet eine Erfahrung der entbergend-sammelnden Kraft des Seins statt. Dennoch bleibt diese Erfahrung unausdrücklich. Im Alltag geht nämlich der redende Mensch über die ontologische Funktion der Sprache hinweg, ohne zu merken, daß im Wort das Seiende zum Sein gerufen wird. Wir

---

[78] Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, S. 253.

[79] Vgl. a.a.O., S. 257; auch: «Was heißt Denken?», S. 107.

[80] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 333

[81] Vgl. a.a.O., S. 361 f.: «Die hier gebrauchte Wendung 'zur Sprache bringen' ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so ist die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins».

[82] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 37 f.

[83] Vgl. «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S.61.

[84] Vgl. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 38.

müssen deshalb weiter fragen: gibt es nicht eine ausdrückliche, mindestens direktere Erfahrung des Seins, die es aus der Vergessenheit zurückholt, in der dieses Sein zunächst und zumeist verborgen zu sein scheint? Diese Frage ist von höchster Bedeutung: Wir wissen, daß das Seiende sich im Lichte des Seins zeigt; wir wissen also, daß bei jeder Erfahrung von Seiendem, das Sein vorausgesetzt werden muß; doch, wie kann das Sein selbst erfahren, zur Erscheinung gebracht werden? Davon hängt aber ab, daß ein Denken des Seins über das konkret Seiende hinaus möglich ist.

Wir können schon vermuten, daß es eine solche «direkte» Erfahrung nicht geben kann; denn «Erfahrung» ist immer auf Seiendes gerichtet, und das Sein ist immer dessen Voraussetzung im transzendentalen Sinne. Doch vielleicht könnte die Möglichkeit bestehen, das Seiende so vom Sein her zu betrachten, daß an ihm eben dessen Sein zur Erscheinung kommt. Dies —meint Heidegger— geschieht in der Tat: nämlich in der Kunst bzw. in der Erfahrung des Kunstwerkes. Dieses ergibt sich als die Eröffnung dessen, was das Seiende

> in Wahrheit ist. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus, (...) kommt im Werk in das Lichten seines Seins zu stehen. Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens[85].

Eigentlich ist es das Seiende, was dabei eröffnet wird, doch kommt in dieser Eröffnung das Sein selbst zum Vorschein, da sie gewissermaßen ausdrücklich im Sein geschieht[86].

Hier sind wir aber am Rande des Widerspruches. Denn Seiendes ist als solches immer schon so eröffnet, daß jede Erfahrung davon immer im Lichte des Seins geschieht — was hat denn die ästhetische Erfahrung Besonderes? Wir müssen so unterscheiden: Eine Sache ist, daß *Seiendes* anwesend erfahren, welche Erfahrung immer in der Unverborgenheit geschieht, eine andere aber ist es, daß am Seienden *dessen Unverborgenheit* wahrgenommen wird. Das eine /131 Mal wird Seiendes im (unausdrücklichen) Sein, das andere *das Sein selbst* erreicht — dies letztes geschieht am Kunstwerk. Wir wollen jetzt sehen wie.

---

[85] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 21.
[86] Vgl. a.a.O., S. 23f.

Das Werk der Kunst ist nicht bloß ein Seiendes, sondern derart ein solches, *daß es auf seinen Ursprung zurückzeigt*. Die Bezüge, die es als solches beziehen, bleiben bei ihm ausdrücklich[87]. Die genaue Versammlung des Seins ist an ihm gesammelt und sammelt das Werk gleichzeitig auf ihre Einheit zurück. Das von Heidegger angeführte Beispiel ist der griechische Tempel. Betrachten wir jetzt, was bei ihm geschieht — die Beschreibung davon zählt zu den schönsten Seiten, die Heidegger je geschrieben hat:

> Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab. Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und läßt sie in dieser Verbergung durch die offene Säulenhalle hinaus stehen in den heiligen Bezirk. *Durch den Tempel west der Gott im Tempel an (...).* Der Tempel fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall — *dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser (am Tempel) offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes.* Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück.
>
> »Da stehend ruht das Bauwerk auf dem Felsengrund. Dies Aufruhen des Werkes *holt* aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch nicht gedrängten Tragens *heraus* . Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand *und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt*. Der Glanz und Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht *zum Vorschein*. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft *sichtbar* . Das Unerschütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerluft und läßt aus seiner Ruhe deren Toben *erscheinen*. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille *gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein* */132* *und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind. Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im ganzen nannten die Griechen frühzeitig die Physis*. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde (...).
>
> »*Das Tempel werk eröffnet dastehend eine Welt* und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimat-

[87] Vgl. a.a.O., S. 27.

liche Grund herauskommt. Niemals aber sind die Menschen und die Tiere, die Pflanzen und die Dinge als unveränderliche Gegenstände vorhanden und bekannt, um dann beiläufig für den Tempel, der eines Tages auch noch zu dem Anwesenden hinzukommt. Wir kommen dem, was ist, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt denken (...).

»*Der Tempel gibt in seinem Dastehenden Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst (...).* So steht es auch mit dem Bildwerk des Gottes (...). Es ist kein Abbild, damit man an ihm leichter zur Kenntnis nehme, wie der Gott aussieht, aber es ist ein Werk, *das den Gott selbst anwesen läßt und so der Gott selbst ist* »[88].

So ein langes Zitat sei hier erlaubt, weil sich sonst der von Heidegger gefolgte Gedankengang nicht leicht in einer kalten begrifflichen Darstellung erfassen läßt, und weil der Versuch, diesen Gedankengang hier mit anderen Worten poetisch wiederzugeben, mir unangebracht erscheint. Hier liegt eine Intuition vor, eine Art und Weise die ontologische Reichweite der Kunst zu erfassen, die einfach direkt bei Heidegger nachzuvollziehen ist. Nur wer anhand der Heidegger'schen Darstellung die in ihr enthaltene Erfahrung mitgemacht hat, kann jetzt versuchen, die daraus zu ziehenden Schlüsse weiter zu verstehen, nämlich: daß die eigene Funktion des Kunstwerkes darin besteht, «eine Welt aufzustellen»[89].

Der Tempel ist nicht nur ein Bauwerk, dessen Wesen darin bestünde, im Zusammenhang der Welt eine Funktion religiöser, sozialer Natur, usw. zu übernehmen. Wie sahen —und die kehrende Fähigkeit des Denkens bei Heidegger läßt sich dabei immer wieder feststellen—, daß das Umgekehrte stimmt: Der Zusammenhang der Welt, der in vorangegangenen Paragraphen als Sammlung, *Logos* , beschrie- /133 ben wurde, entsteht erst rund um den Tempel. Somit ist das so verstandene Werk ein «logisches» Wesen: *es «sammelt» die Gesamtheit des Seienden in die Einheit der gemeinsamen und ursprünglichen Gegenwart*. Und, weil dieses Seiende erst in seiner Erscheinung darin ein solches Seiendes wird, deshalb ist auch das Wesen des Kunstwerkes nicht nur ein «logisches» —sammelndes—, sondern auch ein «onto-logisches», — in diesem und durch dieses Sammeln sein-

[88] A.a.O., S. 27 f.
[89] A.a.O., S. 30.

lassendes Wesen. Indem das Werk so die sammelnde Gegenwart eröffnet und das Seiende darin erscheinen und also seinläßt, stellt es die Welt auf. Denn gerade die ursprüngliche und d.h. vorgängige Erschließung, in der das Seiende dessen Sein als diese Erschließung bezieht, ist, was Heidegger seit den frühen Werken unter Welt versteht. Doch, was heißt jetzt eine Welt aufstellen? Die Welt ist nach der Kehre als Ursprung gedacht, sie ist einfach zuallererst da als Bedingung der Möglichkeit jedes Aufgangs von Seiendem — worin besteht nun diese Aufstellung, die am Werk geschieht? Offenbar in einer ausgezeichneten Erfahrung der Offenheit der Welt, *die erst am Kunstwerk geschieht*; denn die Welt ist immer schon offen, doch nicht immer in deren Offenheit erfahren. «Das Werk hält das Offene der Welt offen»[90]; das Freie dieses Offenen wird erst am Kunstwerk freigegeben[91].

Die Besonderheit des Kunstwerkes besteht aber nicht nur darin, daß es das Sein so zur Erscheinung bringt, sondern gerade darin, daß dies am Kunstwerk geschieht, *indem es ein Seiendes ist*. Dieses Seiende ist jedoch bestimmt nicht irgendwelches:

> Im Werk ist die Wahrheit am Werk, also nicht nur ein Wahres. Das Bild, das die Bauernschuhe zeigt, das Gedicht, das den römischen Brunnen sagt, bekunden nicht nur, was dieses vereinzelte Seiende als dieses sei, falls sie je bekunden, sondern sie lassen Unverborgenheit als solche im Bezug auf das Seiende im ganzen geschehen[92].

> Im Dastehen des Tempels geschieht die Wahrheit. Dies meint nicht, hier werde etwas richtig dargestellt und wiedergegeben, sondern das Seiende im ganzen wird in die Unverborgenheit gebracht und in ihr gehalten[93].

Und was bedeutet nun dies, daß am Werk, an einem bestimmten und auch besonderen Seienden also die Wahrheit geschieht? Hier muß man /134 einen Gegensatz wahrnehmen: Ein normales Seiendes ist nämlich ein Wahres, es steht in der Unverborgenheit; *daß* es aber ein Wahres ist, *daß* es von der Unverborgenheit her dessen Sein als Seiendes bezieht, daß es in diesem «Daß», also in seinem Seinsvollzug, in der Wahrheit des

[90] A.a.O., S. 43.
[91] Vgl. a.a.O.
[92] A.a.O., S. 43.
[93] A.a.O., S. 42 f.

Seins eins mit dem Seienden im ganzen ist — dies alles wird im normalen Umgang mit dem Seienden nicht erfahren, doch aber —und hier liegt die Auszeichnung der Kunst— in der ästhetischen Erfahrung des Werkes[94]. *So in der Wahrheit des Seins* —und nicht nur in der eigenen Wahrheit des Seienden— *seiend, ist das Kunstwerk ausdrücklich in der Einheit des gegenwärtigen, anwesenden Scheinens*. Dieses «ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west»[95]. «Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich am Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk — die Schönheit»[96].

Was hier am Kunstwerk erscheint, ist nicht das Seiende —dieses erscheint ohnehin—, sondern die im Werk geschehende Offenheit dieses — das Sein[97]. Doch wir wissen schon: das Offen-, Wahr-sein des Seienden ist gerade die Erscheinung, d.h. seine Gegenwart. Was erscheint dann also eigentlich am Kunstwerk? Die konsequente Antwort lautet: das Erscheinen selbst dieses Seienden, das Scheinen, in dem es Seiendes ist. Die Kunst erweist sich somit als die Urerfahrung des Seins; *sie ist das Erscheinen des Scheinens, in dem jedes Seiende als Erscheinende «ist»*[98].

---

[94] Vgl. a.a.O., S. 63: «Zwar gehört auch zu jedem verfügbaren und im Gebrauch befindlichen Zeug, 'daß' es angefertigt ist. Aber dieses 'daß' tritt an Zeug nicht heraus, es verschwindet in der Dienlichkeit (...). Überhaupt können wir an jedem Vorhandenen bemerken, daß es ist; aber dies wird auch nur vermerkt, um alsbald nach der Art des Gewöhnlichen vergessen zu bleiben. Was aber ist gewöhnlicher als dieses, daß Seiendes ist? Im Werk dagegen ist dieses, daß es als solches ist, das Ungewöhnliche. Das Ereignis seines Geschaffen seins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignis, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen. Je wesentlicher das Werk sich öffnet, um so leuchtender wird die Einzigkeit dessen, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist. Je wesentlicher dieser Stoß ins Offene kommt, um so befremdlicher und einsamer wird das Werk. Im Hervorbringen des Werkes liegt dieses Darbringen des 'daß es sei'».

[95] A.a.O., S. 43.

[96] A.a.O., S. 69.

[97] A.a.O., S. 54.

[98] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 122: «Die Kunst im eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in betonter Weise *techné*, weil die Kunst das Sein, d.h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten in einem Anwesenden (im Werk) zum Stehen bringt. Das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern *weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt*. Er-wirken heißt hier ins Werk brin-

So auf ihren Ursprung —das Erscheinen in der Unverborgenheit— zurückgebracht, ist das um das Kunstwerk gesammelte Seiende wesentlicher, seiender[99]. Ja, man müßte noch sagen: in der Heidegger'schen Auffassung der Kunst ist das Kunstwerk nicht ein Abbild der Wirklichkeit — das Gegenteil trifft eher zu; denn nur im reinen Scheinen der eigenen Wahrheit, welches am Kunstwerk stattfindet, erreicht das jeweilige Seiende in jenem Schein den Grund des eigenen Seins.

Wir fassen also zusammen: Die Erfahrung der Kunst ist eine Erfahrung des Seins, welche am Kunstwerk geschieht. Das Kunstwerk ist ein /135 ausgezeichnetes Seiendes, in welchem und durch welches das Sein des Seienden, das Wahrsein, selbst zur Wahrheit kommt. Am Kunstwerk geschieht also eine Reflexionsbewegung, durch die das Erscheinen selbst erscheinend, die Anwesenheit anwesend und die alles sammelnde Gegenwart gegenwärtig werden[100]; doch dies so, daß dieses erscheinende Scheinen, die anwesende Anwesenheit und die gegenwärtige Gegenwart zugleich als Grund, besser: als Ursprung des Erscheinenden, des Anwesenden, des Gegenwärtigen, kurz: des Seienden, erfahren werden. Nachdem diese Erfahrung gemacht wurde, ist es nun folgerichtig zu schließen: *die (sich) selbst anwesende Anwesenheit ist das Eins und Alles* — die Sammlung, woher und worin das Seiende dessen Sein so bezieht, daß es sich in der eigenen Gesammeltheit auf sie hin ausschöpft.

Wie nun solche allerdings esoterischen Behauptungen gemeint sind, wird in einer Analyse des Dingbegriffes deutlicher werden, den Heidegger aus dieser Auffassung der Kunst gewinnt. Dabei entwickelt er extrapolierend eine echte Realitätstheorie, die sogleich zu behandeln sein wird.

---

gen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die *Physis*, zum Scheinen kommt. Durch das Kunstwerk *als das seiende Sein wird* alles sonst Erscheinende und noch Vorfindliche erst *als Seiendes* oder aber Unseiendes bestätigt und zugänglich». Die Hervorhebung ist von mir.

[99] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 43.

[100] Die Kunst, vor allem —wie wir später sehen werden— das dichterische Sagen, ist das Erscheinen lassen des Scheinens: «Sagen ist für die Griechen: offenbarmachen, erscheinen lassen, nämlich das Scheinen und im Scheinen, in seiner Epiphanie, wesende» (*Was heißt Denken?*, S. 6).

6. Das Ding

Die Kunsttheorie Heideggers enthält eine deutlich umrissene Lehre über das Sein und über das Seiende; dies gerade so, daß die Zusammengehörigkeit beider auf eine ausgezeichnete Weise zutage gebracht wird. An dieser Kunsttheorie, und insofern ihre ontologische Bedeutung zum Tragen kommt, müssen wir eine echte Wende jenes Denkweges beachten, auf dem Heidegger seine Philosophie zur Darstellung bringt. Diese Wende geschieht nämlich als Wendung auf jenes Problem zu, für das in den frühen Werken keine zufriedenstellende Lösung gefunden wurde. Dieses war, und ist jetzt, *das Wie des Zusammenhanges zwischen Sein und Seiendem.*

Dieses ist —möchte ich wieder einmal betonen— das Problem schlechthin der Ontologie. Wir laufen nämlich Gefahr, wenn jetzt von Sammlung, Wesen, Sein, Anwesenheit, gar von *Logos* und *Physis* die Rede ist, zu vergessen, daß die Philosophie —sogar dort, wo sie eine Geistestätigkeit für Eingeweihte sein will, wie es bei /136 Heidegger der Fall ist— immer über das Alltäglichste spricht: über Menschen und Bäume, Hof und Landschaft, Arbeit und Heimat — über alles letztlich, was uns angeht, woran es uns liegt, was uns betrifft, betreffen kann und betreffen soll: über das einfach Seiende. In der Philosophie steckt die zitternde Frage nach dem Sinn der ängstlichen Existenz und der Dank für das geglückte Leben, das gedichtete Lied der Natur und der freie, noch unberührte Gesang der Vögel im Urwald — dies alles in seinem reflektierten Sinn, oder aber in der mehr oder weniger resigniert angenommenen Sinnlosigkeit. Wir fragen philosophisch nach dem, was im Alltag steht, stehen kann und stehen soll; doch nicht —und darin liegt die Besonderheit der Philosophie— sofern es dies oder jenes ist, sondern sofern es überhaupt ist, um eben zu wissen, welche Bedeutung all das Seiende als Seiendes hat — wir fragen nach dem Seienden in seinem Sein. Soweit bleibt die Grundfrage der Philosophie —es geht ja nicht anders, wenn sie einem menschlichen Fragen entwachsen soll— immer eine Frage nach dem Seienden: «Wir fragen —sagt Heidegger— nach dem Berg, nach dem Haus, nach dem Baum, als einem jeweils Seienden, um dieses, das Seiende am Berg, das

Seiende am Haus, das Seiende am Baum zu bedenken»[101]. Deshalb ist es so wichtig, daß eine onto-logische Erörterung der Seinsproblematik das Seiende, dessen Sein es eben zu erörtern gilt, nicht aus den Augen verliert.

Hier liegt nun, wie schon gesagt, der Vorzug der Kunsttheorie Heideggers. In ihr wird ein Seiendes —das Kunstwerk— gefunden, an dem das Sein so zur Erscheinung kommt, daß das so Seiende in dieser Erscheinung besteht; es stellt sich heraus, daß das Seiende am Kunstwerk gerade das Sein selbst ist, nämlich so, daß dieses Werk *das Seiende des Seins ist*.

Wir sollten jetzt erstaunen, und fragen, was denn Vorzügliches daran zu finden sei, daß ein Seiendes, und nur das Kunstwerk, sich als ein solches *des Seins* erweist; bzw. warum nicht so etwas an jedem Seienden stattfinden sollte. Doch gerade dies, daß ein Seiendes sich «seiend», d.h. vom Sein her zeigt, ist zumeist nicht der Fall. Ein Berg z.B. ist zunächst und zumeist bloß ein Berg, den man besteigen, bewundern, fürchten, verbauen, verkaufen kann; er ist vereinzelt da, hat eine Bedeutung für sich; er ist selbständig, von allem different, ja vor allem von jenem different, das immer schon offen sein muß, damit der Berg da *sein* kann — dem Sein.

/137 Diese transzendentale, auch ontologische Differenz genannt, zwischen dem Seienden und dem Sein als Bedingung der Möglichkeit für dessen Offenbarung, wurde aber —vor allem in den frühen Werken— von Heidegger so zur Sprache gebracht, daß eine Art Kluft zwischen den Differenten entstand und es schwer wurde, am Sein den Grund des Seienden zu finden, genauso wie es unmöglich war, am Seienden das Sein wiederzuer-

---

[101] *Was heißt Denken?*, S. 137: «Um aber deutlich zu machen, was 'sein' sagt, brauchen wir doch nur auf ein Seiendes hinzuweisen, auf einen vorliegenden Berg, auf ein vorliegendes Haus, auf einen dastehenden Baum. Hierbei halten wir genau das für ausgemacht, wonach erst zu fragen ist. Wir fragen doch nicht nach einem Seienden als Berg, als Haus, als Baum, gleich als ob wir jetzt einen Berg besteigen, ein Haus bewohnen, einen Baum pflanzen wollten. Wir fragen nach dem Berg, nach dem Haus, nach dem Baum als einem jeweils Seienden, um dieses, das Seiende am Baum, das Seiende am Haus, das Seiende am Baum zu bedenken. — Wir merken allerdings sogleich, daß das Seiende nicht irgendwo auch noch am Berg haftet und am Haus klebt und am Baum hangt. Wir merken so das Fragwürdige, das mit dem 'Seienden' genannt ist. Wir fragen deshalb noch fragender. Wir lassen Seiendes als Seiendes vorliegen und achten auf das 'seiend' des Seienden».

kennen[102]. Dies war andererseits schon von der Terminologie her —*Seiend*-es muß doch unmittelbar mit *Sein* zusammenhängen— widersinnig. Trotzdem: Der Bereich des Seienden wurde in seiner Vorhandenheit als *ontisch* bezeichnet; dabei war das Seiende so verstanden, wie im Alltag vorkommt: selbständig, irreduktibel, absolut gesetzt. Hingegen ergab sich der Bereich des Seins, *ontologisch* benannt, als Vermittlungsraum zwischen Seiendem und Denken und zwischen den Seienden untereinander: es war der Bereich der Sammlung und der Versammlung, des Zueinander, der Erscheinung. Im Alltag lebte der Mensch in einer Welt von Seienden, in der die ontologische, sammelnde Einheit dieser Welt verborgen blieb. Als Philosoph jedoch, als Denker im Sinne Heideggers, entdeckte erst der Mensch diesen Raum des Seins als transzendentale Bedingung der ontischen Alltäglichkeit. Das Problem entstand, und bleibt bis jetzt aufrecht, aus der Frage nach dem Wie der Vermittlung zwischen beiden Bereichen: inwieweit ist das transzendental angesetzte Sein Grund des ontischen Seienden?

Und hier liegt die wesentliche Bedeutung der Kunsttheorie für das Verständnis des Denkens Heideggers als eines Ganzen; denn erst in der Erfahrung des Kunstwerkes enthüllt sich dieser grundlegende Zusammenhang zwischen Sein und Seiendem, der in den frühen Werken nicht zur endgültigen Formulierung gebracht worden war. Dieser verborgene Zusammenhang, wonach das Seiende ein solches des Seins ist, das Verständnis des Seienden vom Sein her, *die ontologische Durchdringung des ontischen Bereiches* also — dies alles tritt in dieser ästhetischen Erfahrung, und erst bei ihr, offen zutage. Das erfahrene Kunstwerk stellt somit die ontologische Einheit und den Sinn des Ontischen dadurch wieder her, daß das im Alltag selbständig und absolut gedachte Seiende auf die ontologische Bedingung seiner Erscheinung —in

[102] In einer Randbemerkung zu «Vom Wesen des Grundes» weist Heidegger an einer Stelle, wo über die ontologische Differenz die Rede ist, auf die Notwendigkeit hin, die hier entstehende Unterscheidung vorsichtig zu nuancieren: «Das Zweideutige dieser Unterscheidung: vom Bisherigen her ein Schritt zu dessen Überwindung und doch eine verhängnisvolle Ruckbindung, die jenen Weg zur ursprünglichen 'Einheit' und damit auch zur Wahrheit der Unterscheidung verlegt» (*«*Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 134, Note a).

der das Seiende ja an und für sich besteht— zurückgeführt, reduziert und so relativiert wird[103].

/138 Diese ontologische Bedingung ist das Erscheinen selbst in der Reinheit, zugleich aber in der Einheit seines allumfassenden Waltens. Die Kunst ist die Erfahrung des Erscheinens, nicht aber des Seienden, sondern an diesem des Erscheinens selbst als des Seins. Sie ist also nicht ein auf ein Seiendes beschränktes Erlebnis, das für sich bestehend, isoliert, etwa in einem Museum stattfände, sondern die das Seiende im ganzen umfassende Erfahrung jenes absoluten ontologischen Satzes, der lautet: *alles erscheint — das Erscheinen ist alles*.

Das Kunstwerk ist daher kein Seiendes unter anderen, auch nicht ein «besonderes» Seiendes — *es ist das Seiende schlechthin*. Denn nur beim Kunstwerk wird dieses Seiende von dem her erfahren, was seine Seiendheit ausmacht, nämlich vom Sein und dessen Anwesenheit und Unverborgenheit, in der es als Seiendes anwest[104]. Das Werk ist keine Kopie des Seienden. Wir verstehen es nicht, wenn wir das Werk auf das Seiende als vorhandenes —auf *den* Berg, auf *diesen* Menschen, *auf das* vorhandene, «abgebildete» Haus— zurückführen. Umgekehrt wird sich das Seiende, das wir im Alltag vorfinden, erst vom Kunstwerk her in seiner Seiendheit erfahren lassen. Wir werden jetzt folglich versuchen zu zeigen, daß jenes Verständnis des Dinges, das im «Dingaufsatz» in *Vorträge und Aufsätze* enthalten ist, eine Ausweitung und Extrapolation jenes Verständnisses des Werkes darstellt, das in «Der Ursprung des Kunstwerkes» formuliert wurde.

Heidegger bedenkt dieses Ding zunächst im Zusammenhang seiner Funktion. Danach ergibt es sich in einem Feld von Bezügen

---

[103] Ich würde fast die Aussage wagen, daß in der Kunst und durch diese Rückführung die ontologische Differenz mindestens hinsichtlich ihrer Trennungsfähigkeit aufgehoben wird. Auf dieses Sein und Seiendes nicht voneinander trennendes Walten der Differenz hat Heidegger im Zusammenhang der griechischen Philosophie hingewiesen: «Das ruhende Sein bleibt für die Griechen rein unterschieden (different) gegenüber dem veränderlichen Seienden. Diese Differenz zwischen Sein und Seiendem erscheint dann, vom Seienden zum Sein hin erblickt, als die Transzendenz, d.h. als das Meta-physische. Allein die Unterscheidung ist keine absolute Trennung. Sie ist es so wenig, daß im Anwesen (Sein) das An-wesende (Seiende) hervor-gebracht, aber gleichwohl nicht verursacht wird im Sinne einer efficienten Kausalität» («Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 395. Zusätze in Klammern sind von mir).

[104] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 22.

eingebettet und kann nicht als ein geschlossener Gegenstand angesehen werden. Er führt das Beispiel eines liturgischen Kruges im frühen Griechenland an: Dieser ist nicht so ein Krug, daß man sagen könnte: und damit basta! Der Krug ist im Gegenteil nur deshalb ein solcher, weil an seinem Wesen alle in diesem Wesen Anwesenden vereint und aufeinander bezogen sind: z.B. der Priester-mensch mit der Gottheit[105]. Das Ding ist daher *eine beziehende Größe*, in der aufeinander bezogen Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen verweilen[106].

Diese Vier in ihrer Einheit werden von Heidegger «das Geviert» genannt. Wir werden uns im einzelnen eine Exegese dieses Begriffes /139 nicht vornehmen; denn es ist schwer zu bestimmen, was —abgesehen von den Sterblichen: der Mensch ist darunter gemein— jeweils die Göttlichen, vor allem aber Himmel und Erde bedeuten. Jedenfalls —und wir begnügen uns damit— ist bei diesem Begriff dieselbe Integrationsdynamik am Spiel, die uns schon bei der Analyse des *Logos* begegnete, sodaß «Geviert», was einen Namen des Seins darstellen soll, denselben Inhalt wie jener *Logos* hat; darunter wird nämlich die Versammlung des Seienden im ganzen als Wahrheit vor und für das Denken gemeint. Und nun sagt Heidegger: dieses «vielfältig einfache Versammeln ist das Wesende» des Dinges[107]. Das Ding ist so keine vorhandene Größe, die für sich unabhängig von der restlichen Wirklichkeit ein Wesen hätte. Ja wir müssen sogar sagen: Das Ding ist nicht einmal primär ein für sich abgeschlossenes Substantiv; es enthält eher eine verbale Bedeutung: das Ding *dingt*. Dieses Dingen des Dinges versammelt Himmel und Erde, die Göttlichen und die Sterblichen, das Geviert ereignend, in die

---

[105] Vgl. «Vorträge und Aufsätze», S. 171 f.: «Im Geschenk des Gusses —das Wesen des Kruges—, der ein Trunk ist, weilen nach ihrer Weise die Sterblichen. Im Geschenk des Gusses, der ein Trank ist, weilen nach ihrer Weise die Göttlichen, die das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen. Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen zumal Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet — Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier».

[106] Vgl. a.a.O., S. 172.

[107] A.a.O.

Einfachheit seines Wesens — in dieses, in jenes Ding[108]. Das, was das Ding «dingt», d.h. versammelt, ist die Welt[109].

Das Ding ist nicht mehr *das*, *dieses* Ding: es hat irgendwie die Fähigkeit verloren, Subjekt einer pronominalen Bezeichnung zu sein. Wenn wir uns also auf das Ding beziehen und es nennen, empfängt es nicht unseren Ruf, sondern die Allheit der Welt ist der eigentliche Empfänger.

Doch kommen wir nicht hierbei zu einer widersprüchlichen Wende des Denkens Heideggers? War nicht die Welt, die Erschlossenheit des Seienden im ganzen, Bedingung der Möglichkeit für dieses Seiende? Wieso kann jetzt ein Seiendes —denn das Ding, der Opferkrug z.B., ist wohl ein Seiendes— die Welt (be-) dingen? Der Widerspruch liegt aber nicht vor: wir müssen nur bedenken, daß das Ding hier vom Sein her gedacht wird, sodaß die Bedingtheit, wovon hier die Rede ist, immer schon vom Sein, von der ursprünglichen Offenheit bedingt ist. Wir müssen beachten, daß hier das Denken eine Reflexion vollzieht, und indem es das Ding ursprünglich —vom Sein he— erfährt, erfährt das Denken an ihm die Be-dingung (Dingwerdung) des Seins als Bedingung jedes Dinges. Das Ding dingt, heißt: das Sein, das sammelnde Erscheinen des Erscheinenden —des Dinges— offenbart sich, er-scheint, d.h. wird selbst Erscheinendes, somit Ding: bedingt. /140

Wir können dies nur aus der Perspektive der Einheit von Sein (Anwesen) und Seiendem (Anwesendem) verstehen, die es hier für Heidegger zu bedenken gilt. Wird das Sein als Anwesen bestimmt, dann ist das Seiende der Vollzug davon und heißt einfach Anwesendes. Fragen wir jetzt, was denn am Anwesenden anwesend sei, dann können wir nicht ontisch ausweichen und sagen, es sei z.B. ein Krug (denn der Krug ist ja das Anwesende

---

[108] Vgl. a.a.O.,S. 176.

[109] Vgl. a.a.O., S. 180. Vgl. auch *Unterwegs zur Sprache*, S. 21: «Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilen lassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verwalte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend entfalten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die Weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, baren, daher die Wörter 'gebären' und 'Gebärde'. Dingend gebären sie Welt».

selbst, das es hier zu verstehen gilt); wir können nur antworten, indem wir, auf den Ursprung des Anwesenden zurückgreifen, behaupten, daß, soweit dieses auf das Anwesen zurückzuführen, zu reduzieren ist, dieses Anwesen selbst ist, was am Anwesenden anwest — «Eigentlich anwesend (am Anwesenden, versteht sich) ist nur das Anwesen selbst, das überall als dasselbe in seiner eigenen Mitte uns als diese die Sphäre ist»[110].

Die kryptische Sprache Heideggers läßt sich nun an einem Beispiel veranschaulichen: Das Licht scheint etwas zu lichten; dieses heißt eben ein Gelichtetes. — Was ist dies, das Gelichtete? Wir sagen z.B.: die Möbel im Zimmer. Diese Antwort ist, trotz ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit, jedoch nur dann sinnvoll, wenn ein Möbel von sich selbst auch außerhalb des Lichtes ein solches sein kann (z.B. im dunklen Zimmer), d.h. solange das Möbel als Möbel *anders* als dieses als Gelichtetes ist und sich also mit dem Gelichteten nicht-einfachhin identifiziert. Nun haben wir im parallelen Fall des Seienden das Gegenteil behauptet, d.h. —am Beispiel bleibend— daß das Möbel sich als solches vom Licht her versteht und daß es vom Licht so bezogen ist, daß es immer schon ein Gelichtetes ist. Das Möbel wird so zu seiner Gelichtetheit re-duziert und als relativ erfaßt. Auf die erwähnte Frage also, was das Gelichtete sei, kann man dann nicht antworten, es sei ein Möbel —mindestens nicht letzten Endes—, da dieses selbst immer Gelichtetes ist und also als Antwort schon identisch mit dem zu Fragenden wäre. Es bleibt nur, diese Antwort in jener Richtung zu suchen, woher Gelichtetes und Möbel beides zugleich sind; und dies ist das Licht. Dann ist das gelichtete Möbel eine Konkretisierung bzw. ein Vollzug des Lichtes selbst. — Vom Licht verstanden (und in der Reduktion können sie nicht anders werden) sind die Möbel als Gelichtetes möbelartiges Licht. Und so, *mutatis mutandis*, ist der Berg als ein auf seine Erscheinung reduziertes Seiende bergartiges, das Lied liedartiges, das Haus hausartiges Erscheinen[111] — das Seiende, letzt-

---

[110] *Holzwege*, S. 301.

[111] Die *Physis* —das Sein—, die als «unscheinbares Scheinen» bezeichnet wurde (Vgl. *Heraklit*, S. 144), erscheint jetzt im Erscheinenden, weil dieses eben als solches erfahren wird. «Denn sobald Seiendes als solches in seinem Sein erscheint, ist beim Erscheinen des Seienden das Scheinen des Seins im Spiel» («Der Satz vom Grund», S. 97).

lich, das in /141 der Epiphanie des Scheinens, des Seins, Miterscheinende[112].

Daß aber das Seiende als Anwesendes sich jeweils vollziehende Unverborgenheit, Anwesenheit ist, dies wird im Alltag nicht erfahren —später wird man sehen warum—, sondern erst in der echten Erfahrung der Kunst. Diese sagt erst, was das Ding als solches sei, nämlich: dinggewordenes, be-dingtes Erscheinen, in dem das Seiende im Ganzen in der offenen Bezogenheit seines Wesens (seines: sowohl des Seins bzw. Erscheinens als auch des Seienden) anwest[113].

Das hier erfahrene, allsammelnde Ding ist also nicht das «normal» wahrgenommene. Wir können auch nicht sagen, es sei das im Lichte des Seins wahrgenommene; denn dies stellt auch, wie gesagt, keine Besonderheit dar, solange jedes Ding auch «normal» im Lichte des Seins vernommen wird. Das hier erfahrene Ding ist hingegen derart im Lichte des Seins, daß nicht nur es, *sondern an ihm auch das Licht selbst dieses Seins gelichtet wird.* Dies geschieht dadurch*, daß das Seiende selbst, auf dieses Licht reduziert, als seiendes Licht erfahren wird*. Wir bleiben an unserem Beispiel: Das Möbel wird immer gelichtet wahrgenommen —da dieses Licht die transzendentale Bedingung aller Wahrnehmung ist—, wir nehmen aber das Licht nicht wahr, sondern das so gelichtete Möbel für sich genommen, unabhängig und abgesondert. Im Zimmer ergibt sich somit eine Vielfalt von voneinander und vom Licht verschiedenen Möbeln. Nehmen wir jetzt einmal an, es gäbe ein Möbel derart, daß an ihm seine Identität mit dem Licht, d.h. die Tatsache, daß dieses Licht nicht nur Bedingung der Möglichkeit seiner Wahrnehmung, sondern auch seines Möbelseins ist, zutage tritt, ein Möbel also, das sich ausdrücklich als möbel-förmiges Licht präsentiert. Dann würde dieses Möbel mit sich selbst die Ganzheit des Möbeltums aus der Vielfalt in die Einheit des all-umfassenden Lichtes zurückholen,

---

[112] Denn dies sagt Heidegger: Das Geoffenbarte, Anwesende, west in der Epiphanie des Scheinens (Vgl. *Was heißt Denken?*, S. 6).

[113] Die Haltung des Menschen, in der dies entdeckt wird —immer vermutlich im Zusammenhang mit der Kunst, etwa als Dichtung—, ist, griechisch erfahren, der *Bios theoretikós,* wobei *theoria* als «verehrendes Beachten der Unverborgenheit des Anwesenden», «das hütende Schauen der Wahrheit ist» (Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 53), in dem dieser *Bios* «in das reine Scheinen des Anwesenden schaut» Vgl. a.a.O., S. 52).

an welchem Licht wir also die Richtlinie für die Bestimmung des Möbels als solchen gewinnen würden. Nun dieses «besondere» Möbel ist, *mutatis mutandis*, das Kunstwerk, aus dem wir eben die Richtlinien für die Erfahrung der wesentlichen (im Wesen seienden) Dinge gewonnen haben.

Wir können jetzt zusammenfassen und auf die allgemeine Argumentation zurückkommen: wir sahen am Anfang dieser Arbeit, wie Heidegger das Seinsproblem transzendental aufwarf, sodaß die Bedingungen /142 der Offenbarkeit von Seiendem von diesem eben, als solche Bedingungen, transzendental differenziert wurden. Solange es aber unentschieden bzw. unklar blieb, inwieweit das Seiende mit seiner Offenbarung identisch war, ergaben sich jene transzendentalen Bedingungen zwar als solche der Offenbarkeit; ob sie zugleich solche des Seienden selbst als Seiendes waren, blieb jedoch offen. Der nächste Schritt bestand darin, zu zeigen, daß dieses Seiende mit dessen Offenbarung, Erscheinung, Gelichtetsein, usw., doch identisch war, und so immer schon, und zwar als Seiendes, auf die Bedingungen seiner Offenbarkeit reduziert. Die Entwicklung dieses letzten Kapitels hat sich nun aus diesen beiden Schritten ergeben: Die Transzendentalität —interpretiere ich jetzt—, der transzendentale Raum, der die Eröffnung des Seienden ermöglicht, verhält sich bei dieser Ermöglichung nicht nur passiv empfangend, wie ein Schrank, in dessen verschiedenen Laden die schon Seienden klassifiziert würden — am Beispiel bleibend, wäre das Seiende eher je die Laden selber bzw. der sich als solche Laden, als Seiendes, gestaltende Schrank selbst. Umgekehrt: passiv ist das Seiende; denn es besteht in seiner Zulassung in diesem transzendentalen Raum des Seins, aber so, daß es die Zulassung selbst ist. Das Seiende ist also mit seiner Beziehung zur es empfangenden Transzendentalität des Offenen eigentlich identisch, indem sich diese Transzendentalität je nach dem in ihr zugelassenen Seienden gestaltet. Insofern dieser Raum des offenen Seins, in dem das Seiende erscheint, ein auf das Denken hin geschehender ist, kann man hier von einem «logischen», «transzendentalen» Raum sprechen. Insofern aber das Seiende erst in der Erscheinung darin aufgeht, insofern also dieser logische Raum sich nicht nur als Bedingung der Erscheinung erweist, sondern auch mit ihr der Seiendheit überhaupt, stellt dieser auch einen «onto-logischen» Raum dar. Insofern letztlich das Denken —wie man noch sehen

wird— erst im Empfang des so Seienden besteht und also nicht ganz identisch mit diesem Raum ist, sondern im Bezug zu ihm aufgeht, ergibt sich dieser als «Zwischenraum», d.h. als Bedingung der Möglichkeit dafür, sowohl daß der Denkende Seiendes denkt, als auch daß Seiendes auf den Denkenden hin erscheinend ist; Bedingung aber, die so aktiv zu erfassen ist, daß Seiendes und Denkendes echte Vollzüge davon darstellen.

Wir sehen also, wie im Zusammenhang des transzendentalen Denkens, in dem Heidegger zweifelsohne einen Platz einnimmt, eine Erweiterung /143 und Vertiefung der Transzendentalität stattfindet, wodurch diese, jetzt eher als Transzendenz verstanden, nicht nur «logisch», sondern auch «ontologisch» zu erfassen ist, sofern das Seiende sich als erscheinende Erscheinung, sich aktiv vollziehende Transzendentalität erwiesen hat[114].

7. Wer ist der Mensch?

Erst nachdem wir, wenn nicht eine klare Bestimmung des Seins, so doch eine gewisse «Familiarität» mit dem Heidegger'schen Gebrauch dieses Begriffes erreicht haben, sind wir schon imstande, die Frage der Menschenbestimmung anzugehen. Dies scheint allmählich besonders wichtig; denn bei den Versuchen, von dieser oder jener Perspektive ein tieferes Verständnis des Seins zu gewinnen, tauchte immer wieder der Mensch als —sagen wir es zunächst neutral— «Faktor» auf, woraufhin das Sein erschlossen und das Seiende erscheinend war[115]. Immer wieder wurde jedoch auch gesagt, daß dies nicht so zu verstehen sei, als ob das Sein vom Menschen abhinge, sondern daß umgekehrt der Mensch erst vom Sein her ein solcher zu werden vermöge. Wie diese wahrlich zirkelhafte Struktur aufgebaut ist, in der das Wesen des Menschen aufgeht, wie auch diese Zirkelhaftigkeit nicht nur möglich, sondern notwendig erscheint —

---

[114] Über diese Problematik im Zusammenhang mit der ontologischen Differenz. Vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 103 ff.

[115] Vgl. «Identität und Differenz», S. 23: «Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses ans Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet».

dies alles zu zeigen, wird, wie gesagt, allmählich dringend, das Verständnis davon aber erst durch das bisher Erlangte möglich.

Wir werden jedoch keine neue Überraschung erleben: Die Heidegger'sche Auffassung des Menschen hat dieselbe Ausgangsplattform wie diejenige, schon gezeigte, des Seienden im allgemeinen: nämlich die Entsubstantialisierung des Menschenbegriffes[116]. Man sagt, und es stimmt, Heidegger habe sein Leben lang gegen die Versubjektivierung des Menschen —geschweige denn des Seinsbegriffes— gekämpft; nur wäre es m.E. nicht so richtig, diese Kritik, die sicherlich teilweise auf die Neuzeit gerichtet ist, von jener tiefer greifenden abkoppeln zu wollen, die der Substanz überhaupt gilt. Was Heidegger an der Tradition stört, ist jene Auffassung des Menschen, in der dieser Mensch eine vorhandene Größe darstellt[117]. Mit der für sich stehenden, unverfügbaren und, weil unrelativierbar, absoluten Position der Person, die als Subjekt mit dem Wort «Ich» bezeichnet, oder /144 aber —wie ich glaube, stärker— mit «Du» angesprochen wird — damit weiß Heidegger nichts anzufangen. Die *«incommunicabilitas»*, jene Auffassung der Person, wonach diese in ihrer Mitteilung nicht restlos aufgeht und sich daher in dieser Mitteilung nicht auflöst, sondern da bleibt, um sich weiter hingeben zu können — diese *«in-communicabilitas»*, in der die Substanzmetaphysik krönt, wird von Heidegger aufgegeben: «Das Dasein —als solches versteht er den Menschen, und nicht als Person— ist seine Erschlossenheit»[118]. Der Mensch ist als Dasein «da»[119]. Und dies heißt nun, daß er sich nicht mehr von sich «selbst», sondern vom Da her versteht, ja sogar das Da ist[120], auf Grund dessen Seins (des Da, Da-seins) er ist[121]. Wir brauchen uns nicht lange mit Zitaten abzuquälen, um das Denken Heideggers in diesem Punkt zu verfolgen: der Mensch ist er selbst «aus seinem wesenhaften Bezug zum Sein überhaupt»[122]; und wenn er

---

[116] Vgl. M. Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, S. 48.

[117] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 114 f. und 117.

[118] A.a.O., S. 133.

[119] A.a.O., S. 132. Vgl. auch: *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 222.

[120] *Einführung in die Metaphysik*, S. 156. Vgl. «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 325.

[121] *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 222

[122] *Einführung in die Metaphysik*, S. 22. Vgl. ferner a.a.O., S. 64, l08, 110, 124, 30, 133, 156; *Nietzsche*, Bd. II, S. 28, 194, 358, 365; *Heraklit*, S. 295, 325

ein Selbst erst in diesen Bezug ist, *dann ist er selbst der Bezug*[123]. Somit ist der Mensch, sofern er vom Sein (was er nicht ist) «bezogen» wird und in diesem Bezug aufgeht, nicht nur relativ, *er ist sogar die eigene Relation zum Sein.*

Wir wollen jetzt diesen Bezug ganz «undifferenziert» lassen, obwohl wir später auf die schon im ersten Teil dieser Schrift behandelte Unterscheidung werden zurückgreifen müssen, wonach der Bezug des Menschen zum Sein ein anderer ist —mindestens teilweise— als der zum Seienden. Wichtig ist hier die Konsequenzen des auch dort Gesagten zu ziehen, nämlich daß der Mensch sich zunächst von dem —Sein oder Seiendes— versteht, was er gerade nicht ist. Überspitzt kann man sagen: die Entsubstanzialisierung des Menschenbegriffes führt zum Schluß, daß der Mensch ein Selbst, also Mensch, beim Anderen wird — hier liegt sein Relationscharakter.

Was hier gemeint wird, kann man leicht nachvollziehen, wenn wir an uns selbst suchen, was unser Mensch- und Selbstsein ausmacht. Man kann daraufhin einen Versuch starten, in dem man sagt: der Mensch bin ich; doch, wer oder was bin ich? Mit dem Satz: «Ich bin ich» kommt man —dies sah schon Hegel— nicht sehr weit. Doch solange wir darüber hinaus versuchen, weitere Bestimmungen zu finden, werden wir vom Ich, also von der zunächst angegebenen Selbstheit, von der absolut gesetzten Subjektivität, weggeschleudert zu dem, was zunächst nicht Mensch und nicht Ich ist[124]. Was alles im Ich /145 ist: der Text, den wir jetzt lesen, der Raum, in dem wir sitzen, eventuell das Kopfweh, das wir leiden, die Sorgen, die geliebten Personen — das alles ist das Außer-uns-seiende. Der Versuch, diese Vielfalt des Nicht-ich wieder in das Ich einzuschließen, wäre nach Heidegger eben das: ein verzweifelter Versuch, die substanzielle

---

358; *Wegmarken*,S.323 f., 330, 333 f., 337, 343; «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», S. 375; «Vom Wesen und Begriff der *Physis*», S. 279; *Was heißt Denken?*, S.73, 95 f.; *Holzwege*, S. 90 f.; *Zur Sache des Denkens*, S. 12 f.; «Der Satz vom Grund», S. 157,; «Identität und Differenz», S. 22 f.

[123] Vgl. «Identität und Differenz», S. 22: «Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und es ist nur dies. 'Nur' — dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß». Vgl. auch: «*Einführung in die Metaphysik*, S. 130; *Was heißt Denken?*, S. 73 f.

[124] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 119.

Absolutheit des Subjekts wiederherzustellen, der aber schon am Anfang fehlschlägt, weil die Subjektivität schon bei diesem Anfang unwiderruflich über sich selbst hinausgegangen ist.

Dieses Problem ist schon alt. Dennoch versuchte tatsächlich der deutsche Idealismus einen Ausweg durch den Reflexionsbegriff zu finden: Sicher —so in etwa wird argumentiert— werde die leere Position des Subjekts durch die Vielfalt seiner Referenzen, also vom Nicht-ich ausgefüllt. In diesem Sinne könnte man sagen, daß Ich Nicht-ich, z.B. die jetzt gerade von mir gesehene Lampe oder das geschriebene Papier sei[125]. Nur sei dies nicht das letzte Wort des Geistes —als solcher wird beim Idealismus der Mensch verstanden—: die Bewegung, in der dieser Geist, sich entäußernd, über sich hinausgeht, setze sich fort, um auf sich zurückzukommen und, die Vielfalt des Nicht-ich als eigene Fülle verstehend, diese in sich wieder einzubeziehen.

Die Reflexionsbewegung spielt auch bei Heidegger eine wesentliche Rolle — so sehr, daß ich der Meinung bin, die ontologische Differenz ergebe sich, wie wir sehen werden, aus dem Vollzug dieser Reflexion. Doch dieser Rückbezug hat bei ihm einen ganz anderen Sinn: Der Mensch bezieht sich auf das Seiende. In diesem Bezug geschieht zunächst die schon beschriebene negative Überwindung der Subjektivität, wonach das Subjekt nunmehr als Entrückung, Ausgesetztheit verstanden wird. Auch dieses negative Moment ist bei Heidegger nur eine Seite der Münze; denn gerade durch diese Selbstaufgabe der eigenen Position behauptet das sich vernichtende Subjekt das Seiende, worauf es sich bezieht: das Seiende kommt so zur Erscheinung[126]. Diese Aufopferung der Subjektsposition findet aber jetzt beim Seienden keine Ruhe; denn der Mensch erkennt, daß das Seiende die eigene Vernichtung ist. Dieses Seiende, soweit es selbst seinen Grund in der Bezogenheit des Menschen zu ihm hat, läßt die Bewegung wieder weg von Ich, vom Seienden. So bin ich z.B. bei der Lampe, die ich sehe. Doch die Lampe kann

[125] Vgl. a.a.O., S. 176 bezüglich des Verfallensphänomens, in dem auch bei Heidegger dieses negative Moment eine wesentliche Rolle spielt.

[126] Dies ist beim Kunstwerk besonders ersichtlich: «Gerade in der großen Kunst, und von ihr allein ist die Rede, bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes»(«Der Usprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 26) .

nicht der Grund meiner Selbstheit /146 sein; denn sie, sofern sie an meinem Untergang entsteht und Erscheinung ist, ist selbst zu mir als zu ihrem Grund auch relativ. Anders ausgedrückt: Auf der Suche nach dem Grund meiner bin ich auf die Lampe gestoßen, die jetzt aber ihren Grund in mir zu haben scheint. Ich muß daher weitersuchen, und diese Suche, die in jener Richtung erfolgt, woher das Seiende, mich angehend, ein solches ist, ergibt sich nun als eine Reflexionsbewegung; denn sie geht ja in der Richtung zurück, woher sie gekommen ist. Aber worauf? Hier liegt das Problem und die große Scheidung Heideggers vom Idealismus: Es wäre inkonsequent, nachdem die Position des Subjekts aufgehoben worden ist, auf sie wieder zurückkehren zu wollen. Die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren und einer vermittelten Subjektivität hilft darüber nicht hinweg. Heidegger sieht den Selbstbetrug des Idealismus klar: eine Subjektivität gibt es nur im Horizont der Substantialität; und wenn der Mensch von sich weggehen muß, um draußen seinen Grund zu finden, dann ist er ein Seiendes *«ad aliud»*, das *kein Zurück mehr für eine mögliche Reflexion* —die immer auf etwas «an sich» Stehendes hinausläuft— *anbieten darf*. Worauf erfolgt dann die Reflexion? Worauf denn sonst als auf das Sein, das allumfassende Anwesen, die Präsenz überhaupt, woher sowohl Mensch als auch Seiendes ihr eigenes Sein beziehen? Die Bewegung der Grundlegung des Menschen führt über das Seiende, dessen Grundlegung auch einbeziehend, von ihm aber hinaus (hier taucht die ontologische Differenz auf) auf das Sein zurück; erst dort findet der Mensch sein Wesen, nämlich im «Da» der gegenseitigen Begegnung zwischen Mensch und Seiendem, im «Zwischen» selbst, im Offenen.

Trotz ihres Reflexionscharakters bleibt also die Existenz des Menschen das «Unheimlichste»[127]; denn, um sein Wesen zu erreichen, muß der Mensch sich als solcher zum Seienden vorwagen und

> wird gerade hierbei aus aller Bahn geschleudert (...) er wird in all dem erst das Unheimlichste, sofern er jetzt als der auf allen Wegen Ausweglose aus jedem Bezug zum Heimischen herausgeworfen wird und die *ape*, der Verderb, das Unheil über ihn kommt[128].

---

[127] vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S.111.
[128] A.a.O.

Dennoch ist diese so teuer, nämlich um den Preis der eigenen Innerlichkeit des Menschen erkaufte Reflexion ins Offene, der Ursprung einer neuen Innigkeit, die all das in diesem Offenen Anwesende durchstimmt[129], indem die Ausgesetztheit des Menschen das Seiende in die für den /147 Menschen offene, an sich aber innige, selbst reflektierte Anwesenheit des Seins versammelt[130].

Die Tatsache, daß einerseits die Existenz des Menschen in der Ausgesetztheit, andererseits aber das Sein in einer neuen Innigkeit besteht, wirft hier ein Problem auf, das uns jetzt weiterbringen soll. Wieso geschieht es, daß diese Reflexionsbewegung, wie sie hier dargelegt wurde, beim Menschen anfängt und beim Sein als dem Anderen zu ihm endet[131]? Dies wäre ja eigentlich keine Reflexion, die immer eine Bewegung *zu sich selbst* darstellen soll! Insofern wäre die Tatsache, daß Heidegger kaum von Reflexion in der Darstellung seines Denkens gesprochen hat, durchaus gerechtfertigt und meine Interpretation hier ernsthaft dubiös. Doch, fängt diese Bewegung tatsächlich beim Menschen an? Aber wie könnte etwas an einem Punkt anfangen, der überhaupt kein Punkt ist?! Wie schon in *Sein und Zeit* anhand des Verfallensphänomens gezeigt wurde, *ist der Mensch die Bewegung selbst seines Verhältnisses zum Sein*[132]; der Anfang dieser Bewegung muß folglich woanders liegen. Die Vorstellung, der Mensch sei Ursprung dieser Dynamik, setzt die substantiale Position dieses

[129] Vgl. «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung», S. 171

[130] Es ist interessant, daß, wenngleich einmal das Dasein die Grenze seiner Selbstheit überschreitet, zum anderen diese Überschreitung —die Existenz bzw. die Erschlossenheit des Daseins— eine selbsthafte ist. Vgl. W.F. von Herrmann: *Subjekt und Dasein*, S. 23: «Die Grenze der Subjektivität als menschlichen Seins ist im Dasein durchbrochen im Hinblick auf das menschliche Seins als selbsthaft erschlossenes Existieren in der Erschlossenheit vom Sein überhaupt». Die Subjektivität wird transzendiert, doch, weil diese Transzendenz auf das Seiende hin geschieht, und, insofern dieses wiederum als solches auf die Existenz immer schon bezogen ist, sich als Reflexion erweist, deshalb neigt diese Transzendenz dazu, selbsthaft zu sein und eine neue Subjektivität entstehen zu lassen in jenem offenen Baum, in dem sie besteht.

[131] Vgl. *Heraklit*, S. 295.

[132] Vgl. «Was heißt Denken?», S. 74: «Kein Weg des Denkens (...) geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr geht jeder Heg des Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist kein Denken».

Menschen voraus als Grund seines Verhältnisses zum Sein und zum Seienden. Wenn aber der Mensch in der Ek-sistenz, also in der Aus-gesetztheit besteht, dann hat er seinen Ursprung außerhalb seiner selbst und genauso den Ursprung seiner Bewegung auf das Seiende hin. Anders gewendet: Der Mensch *geht* nicht über sich selbst hinaus, er *wird* aus sich selbst herausgezogen. Die Bezogenheit zum Seienden ist also eher eine passive Bewegung, die am Menschen geschieht, welche aktiv von jenem betrieben wird, woher der Mensch seinen Grund bezieht. Ich glaube, weitere Schritte erübrigen sich, um den Schluß ziehen zu dürfen, daß dieser Ursprung, Grund und Anfang der Bewegung, in der der Mensch besteht und die Existenz heißt, das Sein ist. Dann ist das Subjekt der Reflexion dieses Sein selbst — das *durch* den Menschen *am* Seienden sich selbst erscheinende Scheinen.

Wir kommen darauf wieder zurück. Wichtig ist hier zunächst drei Momente in der Bestimmung des Menschen auszusondern, die seine Stellung im Gesamtbau der Heidegger'schen Philosophie auszeichnen. Das erste ist das schon erwähnte negative Moment, wonach dieser Mensch als solcher wesentlich relativ auf das Andere bezogen ist. Das /148 zweite Moment bedeutet aber die Überwindung dieser gewissermaßen passiven Position. Demnach nimmt der Mensch, im Sein ausgesetzt, dieses «selbst in seine Gewalt (des Seins) und braucht diese als solche»[133]. Der Mensch, so mit der Kraft des Seins gerüstet, ist nun der Schaffende, der Täter, der Gewalttätige. Und dennoch

> ist die Gewalttätigkeit des dichterischen Sagens, des denkerischen Entwurfs, des bauenden Bildens, des staatschaffenden Handelns nicht eine Betätigung von Vermögen, die der Mensch hat, sondern ist ein Bändigen und Fügen der Gewalten, kraft deren das Seiende sich als ein solches erschließt, indem der Mensch in dieses einrückt[134].

Diese Gewalttätigkeit besteht konkreter darin, daß der Mensch «das Waltende versammelt und es in eine Offenbarkeit einläßt»[135]. Und so,

> wer der Mensch sei, das bekommen wir nicht durch eine gelehrte Definition zu wissen, sondern nur so, daß der Mensch in die Ausein-

[133] *Einführung in die Metaphysik*, S. 120. Zusatz in Klammer ist von mir.
[134] A.a.O.
[135] A.a.O. S. 115

andersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d.h. ein Neues (noch nicht Anwesendes) entwirft, d.h. ursprünglich gründet[136].

Der Mensch gründet — dies heißt: er ist oder wird erst ein solcher als die gründende Kraft des Seins. Denn diese ereignet sich in der Tat: Indem der Mensch außer sich in das Sein entrückt ist, wird er erst Mensch in der Unverborgenheit des Seins und fällt somit mit dieser Unverborgenheit zusammen; dies jedoch nicht so, als ob er die Unverborgenheit schaffen würde, sondern indem er sie als Gabe empfängt[137].

Dies stellt den Mittelpunkt der späten Position Heideggers dar und verlangt eine genaue Erörterung. Die Gabe der Anwesenheit geschieht für den Menschen dadurch, daß er vernimmt, was in dieser Anwesenheit erscheint[138], also das Seiende. Nun besteht die An-wesenheit des Seienden —worin ja, wie früher gesagt, ihrerseits seine Seiendheit (des Seienden) besteht— darin, vom denkenden Menschen vernommen zu werden[139]. Der Akt, durch den der Mensch ein solcher wird, ist derselbe wie derjenige, durch den das Seiende Anwesendes und also auch ein solches wird. Sowohl für den Menschen, als auch für das Seiende besteht dann das eigene Sein darin, die Anwesenheit zu empfangen. Nur ist dieser doppelte Empfang nicht voneinander unabhängig; *denn der Empfang der Anwesenheit im Seienden ist immer durch den Empfang /149 derselben im Mensch vermittelt,* so zwar, daß der Mensch in dieser Vermittlung der Anwesenheit besteht, welcher Bestand jetzt für die Anwesenheit des Seien-

---

[136] A.a.O., S. 110.

[137] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 12 f.: «Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort. Denn es könnte so entstehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben; der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchen Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden. — Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint».

[138] Vgl. a.a.O.

[139] Vgl. «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 90: «Zum Sein gehört, weil von ihm gefordert und bestimmt, das Vernehmen des Seienden. Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt, d.h. über den, der sich selber dem Anwesenden öffnet, indem er es vernimmt».

den Grund ist[140]. «Deshalb muß dieser Mensch, um sein Wesen zu erfüllen, das Sichöffnende in seiner Offenheit sammeln und retten, auffangen und bewahren und aller sich aufzuspaltenden Wirrnis ausgesetzt bleiben»[141]. Der Mensch ist folglich jenes Wesen, «das west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint»[142]. So ist der Mensch Grund, nämlich des Seienden bezüglich seines Erscheinens, und also seines Seins.

Doch nicht nur das Seiende ist des Menschen bedürftig; die Anwesenheit selbst, als welche das Sein west, benötigt eine Ortschaft, die nichts anders als das Menschenwesen sein kann[143]. Denn es stellt sich klar heraus, daß es Sein, Unverborgenheit, nur geben kann, wenn Seiendes vernommen wird, wofür der Mensch als denkender (im Sinne von vernehmendem) tätig, d.h. im Wesen, in der Anwesenheit des Seins sein muß[144]. Sein und Mensch verlangen sich gegenseitig; denn, wenn «der Mensch im Bezug des Seins selbst zu ihm steht»[145], dann «gehört gemäß der Unverborgenheit des Seins der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst»[146]. «Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz (des Menschen) an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden»[147]. Und so —kann man mit Heidegger schließen— «trägt die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles, insofern sie das Erscheinen des Seins sowohl wie das Wesen des Menschen zum Austrag bringt»[148].

---

[140] Der Mensch, sagt W. Schulz (Vgl. «Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers», S. 123), ist der Zwischenträger, der nämlich (dies ist meine Interpretation) das Sein dem Seienden überreicht, indem er. Seiendes vernehmend, das Sein empfängt.

[141] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 91

[142] *Was heißt Denken?*, S. 95.

[143] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 357.

[144] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S. 106 f.: «Sein waltet, aber weil es waltet und sofern es waltet und erscheint, geschieht notwendig mit Erscheinung auch Vernehmung. Soll aber nun am Geschehnis dieser Erscheinung und Vernehmung der Mensch beteiligt sein, dann muß der Mensch allerdings selbst sein, zum Sein gehören». Vgl. auch «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 90.

[145] *Nietzsche*, Bd. II, S. 358.

[146] «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, s. 372.

[147] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 352. Zusatz in Klammer ist von mir.

[148] *Was heißt Denken?*, S. 45.

Diese Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein, die früher mit dem Titel «Dasein» genannt wurde[149] und jetzt als «Ereignis» bezeichnet wird[150], ist nun das Sein selbst und der Mensch. Wir erreichen somit das dritte Moment in der Bestimmung des Menschen: Nachdem zuerst gesagt wurde, daß er, irgendwie negativ, als Bezug zum Sein aufzufassen war, und dann behauptet, daß der Mensch trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb, der universale Vermittler des Seins für das Seiende war, müssen wir nun feststellen, daß jenes . Seiende, das darauf verzichtet hatte, ein Seiendes an sich zu sein, jetzt sein eigenes Wesen beim Sein findet, derart, daß es —der Mensch— das Sein selbst *geworden* ist[151]. /150

Diese Identität ist nicht eine statische, die schon am Anfang vorhanden wäre; sie ist eine gewordene Zusammengehörigkeit. Der Mensch, indem er das Seiende als Anwesendes entdeckt, muß über dieses auf die Anwesenheit zurückkommen, in der er einerseits sich selbst wiederfindet, andererseits aber durch das Vernehmen des Anwesenden die hier entstehende Unverborgenheit bewahrt, indem er sie offenhält[152]. Der Mensch ist diese durch das Vernehmen des Seienden die Offenheit des Seins offenhaltende Bewegung selbst. Und indem er, vom Sein geschickt, am Ende das Sein wiederfindet, *ist der Mensch das Reflexionsmoment selbst, in dem, sich auf sich selbst beziehend, das Sein besteht*, und in dem also das Scheinen des Seienden selbst erscheinend wird[153]. Die Wahrheit wurde als dieses wesentliche Erscheinen erfaßt — nun ist der Mensch das wesentliche Denken, das, «gehorsam der Stimme des Seins, diesem das Wort

---

[149] Vgl. «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 372: «Um sowohl der Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins als solchen zugleich und in einen Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name 'Dasein' gewählt».

[150] Vgl. «Identität und Differenz», S. 30

[151] Insofern nämlich, als das Dasein des Menschen vom Da des Seins immer schon bestimmt ist. Jedenfalls ist hier die Betonung bei «geworden», und nicht bei «selbst» zu hören.

[152] Vgl. «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 106

[153] Das Dasein, sagt F. W. von Herrmann, ist die «Erschlossenheit zur Erschlossenheit des Seins überhaupt» (*Subjekt und Dasein*, S. 40).

sucht, aus dem die Wahrheit des Seins (das Erscheinen der Unverborgenheit) zur Sprache kommt»[154].

> Menschsein heißt: die Sammlung, das sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-werk-setzen des Erscheinens *übernehmen* und so die Unverborgenheit *verwalten*, sie gegen Verborgenheit und Verdeckung *bewahren*[155].

Sie also in der Erscheinung zu halten, das Sein, das wesentliche Scheinen, die Wahrheit der Dinge selbst zur Erscheinung zu bringen — darin besteht das Wesen des Menschen[156].

Der Mensch ist in diesem Wesen, griechisch gedacht, der Lebendige. Das Leben wird von der *Psyche* beseelt. Sie meint den Atem. Die Bestimmung dieses Atems ist aber keine naturwissenschaftliche —

> das vom Atem her benannte Aus- und Einholen meint (...) eher jenen Grundzug des Lebendigen (des Menschen), daß es zum Offenen (dem Sein) aufgeht, aufgehend ins Offene eingeht, also eingehend auf den ausgezeichneten Bezug zum Offenen sich einläßt und das Offene in diesen Bezug *ein- und zurückbezieht*. Das Wesen der *Psyche* beruht somit in dem aufgehenden Sichöffnen ins Offene, welches Aufgehen jeweils das Offene auf- und in sich zurücknimmt und sich dergestalt nehmend im Offenen sich hält und aufhält[157]

— Als diese Reflexionsbewegung, die im Wesen des Menschen und als solches Wesen stattfindet, west das Sein, die *Physis* als das Aufgehen, «das zugleich west als das Insichzurückgehen»[158].

/151 Die Anwesenheit und Unverborgenheit, worum es sich hier handelt, ist nicht mehr die eines Seienden; sie ist die Anwesenheit überhaupt, die nun nicht vom Seienden her, sondern an

---

154 «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?»', *Wegmarken*, S. 311. Zusatz in Klammern ist von mir. Vgl. auch: a.a.O., S. 345: «Brief über den Humanismus»: «Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt».

155 *Einführung in die Metaphysik*, S. 133

156 A.a.O., S. 131: «Das Menschsein ist nach seinem geschichtlichen, Geschichte eröffnenden Wesen, *Logos*, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden: das Geschehnis jenes Unheimlichsten, in dem durch die Gewalt-tätigkeit (des Menschen) das überwältigende (das Sein) zur Erscheinung bringt». Zusatz in Klammer ist von mir.

157 *Heraklit*, S. 281.

158 A.a.O., S. 365. Zusatz in Klammer ist von mir.

sich ausdrücklich anwesend zutage tritt und somit erfahren wird[159]. Auf sie bezogen, bezieht sich der Mensch nicht nur auf das Seiende, sondern auf die es ermöglichende Unverborgenheit für sich genommen. Und dieser Bezug steht dem Menschen allerdings zu: Er «steht nicht nur 'in' der Lichtung —so heißt auch bei Heidegger die Unverborgenheit—, so wie ein Fels oder ein Baum oder ein Bergtier, sondern er blickt in die Lichtung, und dieses Blicken ist sein *Zoé*)»[160]. Und weil der Mensch in die Lichtung blickt, erscheint sie und wird selbst erleuchtet. Er ist somit der Sammler und Verwalter des so waltenden Seins[161], er ist dessen Hirt als Hüter seiner Wahrheit[162].

Diese Entdeckung der Unverborgenheit ist ferner nicht nur die kühle Feststellung, daß es eben eine Unverborgenheit gibt. Zusammen mit der im vorigen Kapitel gezeigten reduktiven Auffassung des Seienden, ist diese Entdeckung zugleich die Erfassung jener Ursprünglichkeit dem unverborgenen Seienden gegenüber, die der Unverborgenheit zusteht. Wir entdecken nicht nur die Unverborgenheit, sondern auch, sofern sie eben Ursprung ist, das in ihr Seiende als (bloß) Anwesendes: «sodaß einzig der Mensch —der Entdecker— unter allem Seienden, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder erfährt: *daß* Seiendes *ist*»[163], d.h. daß es als solches unverborgen anwest.

So erreichen wir das endgültige Schema, in dem die Heidegger'-sche These über das Sein, zugleich aber über das Seiende und den Menschen enthalten ist: Das Sein ist die dem Menschen unverborgene Unverborgenheit des Seienden als solchen für den Menschen, welcher Mensch jedoch bloß darin besteht, als Denken, Seiendes vernehmend, für diese Unverborgenheit offen zu sein.

---

[159] In dieser Erfahrung besteht das «Reicher werden» des menschlichen *Logos*, welcher «nicht nur durch den wachsenden Zustrom von Seiendem geschieht, sondern dadurch, daß die gewöhnlich abwesende Gegenwart 'des *Logos*', d.h. des Seins selbst, zu einer anwesenden wird» (Vgl. *Heraklit*, S. 356).

[160] Vgl. *Heraklit*, S. 173.

[161] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S. 131 f,

[162] Vgl. «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 330 und 333.

[163] «Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 307.

8. Von der Intentionalität zur Unverborgenheit des Seins: eine Interpretation

Es kann sein, daß es mir allmählich gelungen ist, durch die verschiedenen Perspektiven der hier versuchten Darstellung eine ungefähre Idee —auf Klarheit und Unterschiedenheit *more cartesianum* /152 muß man sowieso vom Anfang an bei Heidegger verzichten— dessen zu vermitteln, was unser Denker unter Sein verstehen will. Ich mache mir aber darüber keine übertriebene Hoffnung und lasse die Möglichkeit offen, daß ein Leser, der mit Heidegger nicht sehr vertraut ist, sich immer noch in einem unnachvollziehbaren Chaos bewegt, in dem er erfolglos diese Darstellung mitzudenken versucht. Hier soll deshalb noch ein letzter Versuch unternommen werden, einen klareren. Einblick in das Denken Heideggers zu gewinnen.

Dies soll allerdings durch eine Interpretation erfolgen. Ich habe nämlich in diesem Kapitel, vor allem bis zum Abschnitt 6 versucht, die Ausführungen Heideggers möglichst treu zu verfolgen, ohne andere Interpretationen hereinzulassen als jene, die mir unbedingt notwendig erschienen, um bloß die Konsequenzen der Heidegger'schen Position zu betonen. Nun, glaube ich, wird eine umfassendere Auslegung notwendig mit dem Zweck, einerseits die manchmal nicht sehr klar ausgesprochenen Grundintentionen dieses Denkers —soweit die Auslegung gelingt— zutage zubringen, andererseits und in Folge davon, das Werk Heideggers in einem breiteren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang —sofern ich kann— einsichtiger werden zu lassen.

Der Schlüssel dieser Interpretation wurde schon bei der Behandlung des frühen Heideggers im ersten Teil angegeben: Diese Philosophie wird unverständlich, wenn man ihre phänomenologische Wurzel aus den Augen verliert. Das Denken Heideggers —vor allem nach der Kehre, als es anscheinend jede Referenz zur Phänomenologie entbehrt— entwächst so sehr diesem phänomenologischen Grundsatz, daß es, wie man noch sehen wird, dessen Explizierung bis zu den äußersten onto-logischen Konsequenzen darstellt.

In *Sein und Zeit*, einer seiner ersten Publikationen, hatte Heidegger gesagt: «Ontologie ist nur als Phänomenologie mög-

lich»[164]. In *Zur Sache des Denkens*, einer der letzten, ist wieder zu lesen: «In der Tat wäre ohne die phänomenologische Haltung die Seinsfrage nicht möglich gewesen»[165]. Dazwischen liegt ein Schweigen über die Phänomenologie —vielleicht auch ein Verschweigen derer; doch dies ist eine biographische, und nicht mehr eine textenhermeneutische Frage— von fast vierzig Jahren. Dazwischen liegt aber genauso die Entwicklung und Ausfaltung der phänomenologischen Grundsätze[166], ohne die, das Denken Heideggers verstand- /153 lich machen zu wollen, wie gesagt, ein Unterfangen wäre.

Die phänomenologische Grundhaltung bestand darin, wie im § 1. gezeigt wurde, die Erkenntnisbeziehung, die Intention, absolut zu verstehen, anstatt sie von ihren Termini her zu erfassen, so zwar, daß, auf diese Intention reduziert, die Termini umgekehrt in der intentionalen Beziehung zueinander ihren Ursprung hatten[167]. Das Subjekt war (nämlich ein Seiendes) nunmehr bloß durch die Reduktion als ein Erkennendes, das Objekt als ein Erkanntes aufgefaßt; die Erkenntnis als «*factum absolutum*» hatte damit aufgehört, ein zu erklärendes Problem zu sein, da sie ja Quelle des Seins überhaupt geworden war[168]. Abgesehen nun von der Tatsache, daß Heidegger das Verhältnis zwischen Mensch und Seiendem auf Erkenntnis nicht reduzieren will, ist jetzt die intentionale Struktur dieses Verhältnisses genauso bei ihm aufweisbar:

> Wir stehen —sagt er— außerhalb der Wissenschaft. Wir stehen statt dessen z.B. vor einem blühenden Baum — und der Baum steht vor uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. *In dieser Beziehung zueinander — voreinandergestellt 'sind' der Baum und wir*. Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um 'Vorstellungen', die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach

---

[164] *Sein und Zeit*, S. 35.

[165] *Zur Sache des Denkens*, S. 48.

[166] Vgl. A. de Waehlhens: *Phänomenologie et Verite*, S. 63.

[167] Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 106: «Das Feld der Sachen der phänomenologischen Forschung ist somit die Intentionalität in ihrem Apriori, verstanden nach den beiden Richtungen der *intentio* und des *intentum*». Vgl. auch a.a.O., S. 117.

[168] Über diese «Erkanntheit» vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 14 f.

> einem Sprung. Wir sind nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaft und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf den Boden, auf dem wir leben und sterben —also sind—, wenn wir uns nichts vormachen. Eine seltsame Sache oder gar eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen[169].

Ist es nun so schwer in dieser Beziehung zueinander, in der Mensch und Baum sich gegenseitig vorstellen, die phänomenologische *«intentio»* wiederzuerkennen? Und nun ist diese Beziehung, die *«intentio»*, der Boden, auf dem wir —Mensch und Baum—, aufeinander bezogen, sind, also der Ursprung unseres Seins. Hiermit ergibt sich die Intentionalität bei Heidegger nicht nur als Bereich, auf dem das Erkenntnisproblem gelöst, sondern auch als jene Dimension, in der die Seinsfrage, wenn nicht beantwortet, so doch mindestens /154 zweckmäßig gestellt wird[170].

Es wurde nämlich gezeigt, daß das Erkannte als Phänomen derart aufgefaßt wurde, daß diese Phänomenalität das Sein des Seienden ausmachte[171]. Denn sie war aus der griechisch verstandenen *aletheia* als Wahrheit zu verstehen, in der sich die Unverborgenheit des Anwesenden als dessen Sichzeigen bekundete[172], in welcher Unverborgenheit also das Seiende, auf seine Anwesenheit reduziert, Seiendes war, indem es auf den sich auf es als Erkenntnis beziehenden Bezug bezogen blieb. Anders gesagt: *Das Seiende bezog das eigene Sein in jenem auf es gerichteten Bezug, also intentionalem Bezug, in dem sich dieses Seiende als Phänomen erwies*[173]. Es wurde ferner gezeigt, daß die-

---

[169] *Was heißt Denken?*, S. 16. Die lange Hervorhebung und der Einschub: «also sind», sind von mir hinzugefügt worden,- das 'sind' beim von mir Unterstrichenen wird von Heidegger im Text unterstrichen, anstatt unter Anführungszeichen angegeben zu werden.

[170] Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 184: «Das phänomenologische Fragen führt seinem innersten Zuge nach selbst zur Frage nach dem Sein des Intentionalen und vor allem vor die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt».

[171] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 35 f.

[172] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 87.

[173] Dies wird in demselben Sinne gemeint, wie es in der Phänomenologie gemeint war. Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 52: «Das Wahrgenommene im strengen Sinne der Phänomenologie ist nicht das wahr-

ser Bezug ein solcher zum Denken war (allerdings zu einem existenziellen Denken, das nicht als objektivierendes aufgefaßt werden konnte und das in der Perspektive der frühen Werke Heideggers eher Ausdruck des praktischen, alltäglichen Existenzvollzuges war). Das Denkende aber —der Mensch— erwies sich als der Bezug selbst zum Seienden, sodaß dieser Denkende auch auf seinen Bezug zum gedachten Seienden reduziert blieb. Wir haben jetzt also zwei Termini —den seienden und den denkenden— derart aufeinander bezogen, daß jeder nur in dem intentionalen Bezug zum anderen, auf diesen reduziert, besteht. Was bleibt also? Woher sind Denkende und Seiendes solche? Es bleibt als Ursprung beider nur die intentionale Beziehung selbst. Wir müssen aber diese Beziehung zwischen Seiendem und Mensch «rein aus ihr selbst her erfahren», und nicht «aus dem Vorstellen, was jeweils in der Beziehung steht»[174] — so ist sie das Sein für das Seiende und für den denkenden Menschen[175].

Die Grundthese dieser Dissertation lautet also: Die Unverborgenheit, die Heidegger als das Sein bedenkt, ist die vor ihren Termini selbständig ihnen gegenüber absolut gewordene Intentionalität. Das Sein ist das Verhältnis[176], der Bezug, das «Zwischen» selbst[177] zwischen denkendem Menschen und auf das Denken hin seiendem Ding. Denkender Mensch und seiendes Ding sind jetzt relativ aufgefaßt; sind nämlich solche erst in der Relation zueinander, die jetzt —hier liegt die von der Phänomenologie übernommene Eigenart Heideggers— auf eben eigenartige Weise selbst nicht relativ, sondern als Ursprung jeder Relaten absolut geworden ist. Die Intentionali- /155 tät als Spannung dieses neu aufgekommenen Zwischenbereiches ist somit kein Merkmal der Erlebnisse eines Bewußtseins, sondern der Grund-

---

genommene Seiende an ihn selbst, sondern das wahrgenommene Seiende, sofern es wahrgenommen ist, wie es sich in konkreter Wahrnehmung zeigt».

[174] Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, S. 188.

[175] Vgl. *Was heißt Denken?*, S. 74: «Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber — sobald ich denkend sage 'Menschenwesen', habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Desgleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber».

[176] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 332.

[177] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 132.

zug des Seins überhaupt[178]: Sein heißt intentional Bezogen bzw. Beziehendsein (Denken) — Das Sein zusammen mit dem Denken ist der Bezug selbst. Das Zusammen beider ist das neue Absolute geworden, zu dem beide relativ sind.

Doch ist diese Beziehung, als welche es das Sein gibt, einfachhin der intentionalen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt gleichzusetzen? Eine affirmative Antwort zu dieser Frage würde bei den Texten beträchtliche Hindernisse finden, die sie fast zu verbieten scheinen. So z.B. ist bei Heidegger zu lesen: «Kennzeichnet man alles Verhalten des Daseins als intentionales, dann ist die Intentionalität nur möglich *auf dem Grunde* der Transzendenz, aber weder mit dieser Identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz»[179]. «Der Mensch ist zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das 'zwischen' lichtet, innerhalb dessen eine 'Beziehung' vom Subjekt zum Objekt 'sein' kann»[180], Es scheint also, es handelt sich hier um zwei verschiedene Sachen. Einmal ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu betrachten, zum anderen die Offenheit des Seins, zu dem der Mensch ein anderes Verhältnis hat als das zum Seienden, welches Verhältnis jetzt Grund der ersten, allerdings «anderen» Beziehung zu sein scheint[181]. Diese Unterschiedenheit beider Beziehungen, in der die ontologische Differenz nach einigen Auffassungen ersichtlich werden soll, hat gewisse Interpreten dazu geführt, eine «Intentionalität des Seins» «*hinter* der Intentionalität des Bewußtseins anzunehmen»[182]. Jene zweite Intentionalität des Seins entdeckt

---

[178] Vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 106; H. Müller: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 91; Vgl. auch a.a.O., S. 89. In diesem Zusammenhang wäre auch 0. Pöggeler zu zitieren: für ihn bedeutet Heidegger Husserl gegenüber den Übergang von einer transzendentalen zu einer «hermeneutischen» Phänomenologie, die jetzt eine «ontologische» Tragweite besitzt, und nicht eine bloß erkenntnistheoretische (Vgl. *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 71).

[179] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 135.

[180] «Brief über den Humanismus», a.a.O., S. 350. Vgl. auch *Nietzsche*, Bd. 21, S. 138.

[181] Vgl. «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 408: Die Subjekt-Objektbeziehung besagt: «zu jedem Subjekt (Mensch) gehöre ein Objekt (Sein) und umgekehrt. Gewiß: wenn nur nicht dieses Ganze —die Beziehung, das Subjekt, das Objekt— schon im Wesen dessen beruhte, was wir, wie sich zeigte, ganz unzureichend als Beziehung zwischen Sein und Mensch vorstellen».

[182] Vgl. W. Müller: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 91.

zu haben, darin bestehe demnach der Beitrag Heideggers über die Phänomenologie Husserls hinaus. Der Durchbruch zur Ontologie, zum Sein, gelinge jedoch deshalb nicht bei dieser Phänomenologie, weil Husserl am Schema eines wohl intentionalen, doch auch «ontischen» und «bloß» vorhandenen Lebens haftenbleibe[183].

Ich glaube, diese Interpretation, in der die «ontologische» Beziehung zum Sein derart eine transzendentale Voraussetzung der «ontischen» Beziehung zum Seienden ist, daß beide absolut different sein müssen, treffe nicht zu. Sie trifft deshalb nicht zu, erstens weil eine Offenheit des Seins ohne das intendierte, somit offene /156 Seiende unnachvollziehbar ist, und also die ontische, auf Seiendes gerichtete Beziehung hier dergestalt mitgemeint ist, daß die Trennung beider in zwei verschiedene Bezüge unmöglich erscheint. Sie trifft aber zweitens auch nicht zu, weil es eine Offenheit des Seins, mit der entsprechenden Beziehung des Menschen dazu, «hinter» der anderen Beziehung dieses Menschen zum Seienden voraussetzen zu wollen, den Texten Heideggers nicht konform ist, in denen sogar das Nebeneinander dieser zwei Beziehungen ausdrücklich verboten wird:

> Der Bezug des Menschen zum Sein (zur Offenheit) —sagt er— steht nicht neben dem Bezug des Menschen zum Seienden. Es sind nicht zwei getrennte Bezüge, der zum Sein und der zum Seienden, sondern es ist da ein Bezug, der freilich durch eine einzigartige Zwiefalt ausgezeichnet ist, daß der Mensch in der Gegenwart des Seins stehend zum Seienden sich verhält, daß Seiendes begegnet im Licht des Seins[184].

Und worin besteht diese Zwiefalt? Nämlich darin, daß der Mensch das Seiende als Terminus seines Bezuges entdeckt, und dies derart, daß dieses Seiende darin aufgeht, und sich aber auch darin ausschöpft, Terminus dieses Bezuges zu sein. Und so, indem der Mensch sich als denkender auf Seiendes bezieht (ein Bezug), bleibt er auf diesen Bezug selbst bezogen (zweiter Bezug, und daher die Zwiefalt). Die ontologische Differenz besteht dann nicht darin, daß es zwei Bezüge gibt, sondern darin, daß der Bezug, der zunächst auf das Seiende relativ zu sein schien, sich jetzt absolut versteht, als Ursprung, auf den sowohl vernommenes

---

[183] Vgl. a.a.O., S. 94.

[184] «Heraklit», S. 243. Vgl. ferner *Nietzsche*, Bd. II, S. 205 und 208.

Seiendes als auch vernehmender Mensch so relativ sind, daß sie als solche nur in diesem Bezug aufgehen. Die Vorstellung von zwei verschiedenen Beziehungen, auch die Insistenz, der Seinsbezug von der Subjekt-Objektbeziehung unterscheiden zu wollen, erweist sich somit als irrig, und wäre es nur, weil einfach diese Subjekt-Objektbeziehung mit der Entdeckung des Seinsbezuges eigentlich aufgehört hat zu existieren. Der wesentliche Denker hat nämlich erfahren, daß es außerhalb der Beziehung, da sie absolut geworden, nichts mehr gibt, was bezogen werden könnte. Was bleibt, ist also die reine in sich bestehende, alles umfassende Relation — als welche das Sein selbst waltet.

Es ist ferner selbstverständlich, daß die so aufgefaßte Relation keine konkrete, «ontische.» Beziehung mehr darstellt. Wenn ich z.B. das von mir gerade geschriebene Papier anschaue, dann ist diese Beziehung konkret, sofern sie aber von mir und vom Papier abhängt und /157 sich von beiden bestimmen läßt. Reduziere ich aber dieses Ich und das Papier auf die Beziehung beider zueinander, oder, was auf dasselbe hinausläuft, entdecke ich, daß beide immer schon als jeweils Ek-sistentes und Anwesendes auf diesen Bezug zurückzuführen sind, dann ist die hier aufkommende Relation keine konkrete mehr — sie ist die Relation überhaupt, das Offene aller Bezüge. Sie bleibt dieselbe, auch wenn das in ihr Anwesende sich ändert oder sie —ihrer Natur folgend— sich bis dahin erweitert, daß die Welt, das Seiende im Ganzen, in ihr bezogen aufkommt. Sie ist zur «ontologischen» Relation geworden, eine solche zum Sein überhaupt. Nur jetzt, aus der Absolutheit dieses Bezuges, kann ich die konkrete Beziehung von mir zum Papier als Konkretisierung, ja gleichsam als Verdichtung davon erfassen und nur so diese als «ontische» gegen die Absolutheit der ersten «ontologischen» Offenheit abheben.

Diese absolute Relation —wir müssen uns schon an die Eigenart der Formulierung gewöhnen— stellt jetzt die transparente Sammlung des Allseienden dar. Sie ist das ursprüngliche Zusammen von Sein und Denken, als welches Sein und Denken selbst füreinander wesen. Diese Relation ist nun als die onto-logisch verstandene phänomeno-logische *«intentio»* jenes, worin das Seiende im Lichte des Denkens, also intendiert, ist, worin aber der Denkende im Lichte des Seins, also auch in der *«intentio»*, denkt. Sein ist dabei für das Seiende Gedacht-werden, nur aber

so sehr, wie Denken für das Denkende «Be-dingt»-, «Seiend»-werden ist.

Sie, die absolut gewordene Intentionalität, die Unverborgenheit von Sein und Denken zueinander, ist auch der Ursprung jedes sprachlich artikulierten Verhaltens: die Quelle des Wortes. Auf sie ist der Mensch gesammelt, wann immer er, sie zu dieser Unverborgenheit rufend, die Dinge durch das Wort anwesen läßt. Sie ist letztlich das Wesen, worin und woher alles anwest. Sie ist die allumfassende Gegenwart; denn das heißt Gegenwart: gegenwendige Bezogenheit zwischen Seiendem und Denkendem im Lichte des Seins und des Denkens. Sie ist der Schein, der die Kunst als Schönheit in den Dingen erscheinen Läßt, damit sie als Kunstwerk die Transparenz der universalen Bezogenheit der Welt widerspiegeln.

Dasselbe Schema hilft uns jetzt beim Verständnis der ontologischen Differenz und der vorher beschriebenen ontologischen Refle- /$_{158}$ xion. Beide sind nämlich Folgen der phänomenologischen Reduktion, die, wie schon erwähnt, bei Heidegger so unausdrücklich bleibt, wie sie im Grunde wirksam ist: Weil Heidegger Mensch und Seiendes nicht als Substanz, als an sich seiende Größen auffassen will und sie auf die Beziehung beider zueinander relativ sein läßt, *deshalb ist diese intentionale Beziehung nicht transitiv*[185]*, sie verbindet nichts*[186]; und wenn sie trotzdem Beziehung bleiben muß, *dann bezieht sie sich auf sich selbst zurück*. In dieser Reflexionsbewegung der Intention, sie vollziehend und somit das Sein selbst erschließend, besteht der Mensch. Denn zunächst ist er die denkende Intention auf das Seiende hin; doch, wie könnte dieses Seiende das letzte Ziel dieses Bezuges sein, wenn es selbst wiederum im Bezug auf den es intendierenden Bezug des Menschen ein solches wird? Indem der Mensch das Seiende intendiert, rutscht er daher über das Seiende hinweg und zurück auf jene Intention, in der sowohl er als auch das Seiende eigentlich bestehen. Die Intention, die Schau, das Verhältnis, die Beziehung, intendiert, schaut sich, ver-

---

[185] E. Coreth weist darauf hin, daß die Transzendenz, in der das Dasein sich selbst erschließt, im Grunde nicht auf Seiendes gerichtet ist (Vgl. «Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel», S. 12f.}.

[186] Und hier wird die Charakteristik der Intentionalität widerspiegelt, wonach sie keine «an die Erlebnisse (...) herangebrachte Zuordnung zu anderen Wirklichkeiten» ist (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 36).

hält, bezieht sich auf sich selbst durch den Menschen im Seienden zurück — so waltet, durch das mitwaltende Denken in seiner Intentionalität erschlossen, das Sein.

Wird diese Reflexion vollzogen, dann wird auch die (immer schon tätige) phänomenologische, besser: «onto-logische» Reduktion ausdrücklich. So waltet im Seienden als Phänomen und im Menschen als Vernehmung davon das sich selbst Erscheinen des Scheinens, als dessen Momente, jeweils aktiv und passiv, Mensch und Seiendes im Wesen dieses Seins selbst anwesen. Daß letztlich im Vollzug dieses aus der ontologischen Reduktion notwendig gewordenen Reflexion-Charakters der Intentionalität die ontologische Differenz aufleuchtet, ist klar. Denn durch diesen Vollzug wird ersichtlich, daß das Seiende dessen Sein aus der sich auf dieses Seiende beziehenden Intention bezieht und somit seine Selbstheit beim Anderen als es selbst gewinnt. Das Seiende weist daher an sich jenen Zwiespalt auf, in der jene Differenz besteht, Reduktion, Reflexion, Differenz sind also drei notwendige Momente jener ontologischen Auffassung, wonach die absolut waltende Intentionalität, die Unverborgenheit, als Sein und Denken im Zusammen und Ineinander beider west.

/159 Daß sie notwendige Momente sind, heißt jedoch nicht, daß sie immer ausdrücklich als solche verstanden werden. Dies ist gerade zumeist nicht der Fall (später wird man sehen warum), wie man im Alltag beobachten kann. Dabei ist die Intention relativ erfahren: sie richtet sich auf jenes Andere (unreflektiert), worauf ich mich in ihr verhalte. Sie löst sich somit als Akzidens in jenes auf, was in ihr erscheint. Dieses, das Seiende, genauso wie ich, der Mensch, werden wir umgekehrt absolut erfaßt, als für uns, jenseits der Intention seiende Größen (unreduziert), als mit uns selbst identisches Sein (undifferent). Die Intention fungiert zwar immer noch transitiv, das Sein gibt es aber eigentlich nicht. In diesem Zustand ist der Mensch verfallen und neugierig in das Seiende zerstreut. Und wenngleich er sich als Subjekt behaupten will, weilt er in jener Uneigentlichkeit dahin, die in *Sein und Zeit* beschrieben wurde. Werden hingegen —und dies geschieht selten und dann meistens in der Erfahrung der Kunst— die drei Momente der Seinsverfassung ausdrücklich, dann steht, wie schon erklärt, die Intention als Grund auf: das Seiende wird in seiner Erscheinung als Phänomen (reduziert) und im Bezug auf die Intention als solches erfahren; diese Intention hört hiermit auf,

transitiv zu sein und intendiert sich selbst (reflektiert) . Das Sein als das Andere zum Seienden waltet in dessen Offenheit.

Diese Offenheit als eine solche der Intention vernehmend, vollzieht der Mensch die Reflexion. In diesem Vollzug findet er sein eigentliches Wesen wieder, zusammen mit jenem des als absolute Intention waltenden Seins. Indem der Mensch, in der Intention bestehend, diese Reflexion vollzieht, erfährt er die zwei anderen Momente: das Seiende nämlich als Phänomen *reduziert* , vom Anderen her sich selbst *different* seiend. So steht er in der onto-logischen Differenz[187]; und so übernimmt er, sie gegenwärtig machend[188], die einende Gegenwart der Intention.

Indem diese phänomenologische Intention im Menschen sich selbst so als reduktiv, deshalb differenzierend, und letztlich reflexiv erweist, ergibt sie sich als Ursprung, in dem die absolute, ursprunglose[189] Zeughaftigkeit von Sein und Denken waltet, *durch die beide das Zusammen bzw. die absolute Relativität beider zueinander sind*.

/160 In dieser intentionalen Beziehung und durch den Verzicht auf die eigene Position als Substanz sind Sein und Denken füreinander transparent. Diese Transparenz, deren Verdichtung am Seienden durch den Menschen geschieht, ist die Unverborgenheit, die allwaltende Anwesenheit des Seins als Wahrheit für das Denken. Die Erkenntis, darüber hinaus: das Verhältnis überhaupt zwischen Menschen und Seiendem hört damit auf, ein Problem zu sein. Umgekehrt wird es das *«factum absolutum»*, in dem Subjekt und Objekt aufgehoben und relativiert werden, durch welche Relativierung erst das erwähnte Ineinander von Sein und Denken möglich wird.

Ich hoffe, mit dieser Interpretation die Absicht dieses Kapitels: nämlich die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken und hierdurch die Bestimmung des Wesens vom Sein zu erör-

---

[187] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 207. Vgl. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 151.

[188] Diese Übernahme ist die Tat, in der das Wesen des Menschen für das Wesen des Seins offen, sich ja mit ihm identifizierend, besteht. Vgl. F. W. v. Herrmann: «Subjekt und Dasein», S. 31: «Die je schon geschehene Aufgeschlossenheit von Sein, in die sich der Mensch geworfen erfährt, muß vom Menschen in seinem Existieren übernommen, und das heißt eigens entworfen werden».

[189] Vgl. *Heraklit*, S. 328.

tern, verdeutlicht zu haben. Ich hoffe aber ferner hiermit auch zeigen zu können, daß trotz seiner Kritik des neuzeitlichen Denkens, Heidegger sich hier in jener Tradition bewegt, in der die Sätze: *«cogito ergo sum»* (Descartes) und *«esse est percipi»* (Berkeley) einen Sinn bekommen konnten. Der Mensch geht nämlich bei Heidegger als Vernehmung auf[190]; er wird-ein-solcher in jener denkenden Intention, in der das Seiende durch diese Vernehmung dessen Sinn und Sein als Erscheinung erlangt. Nur hat die Phänomenologie gezeigt, daß die Subjektivität, die aus diesem Ineinander von Sein und Denken entsteht, auf keinen Fall im Menschen versubstanzialisiert werden kann, der selbst als denkender in einem Bezug besteht. Die Phänomenologie —und mit ihr Heidegger— hat somit den neuzeitlichen Ansatz zwar übernommen, nach dem das Seiende auf das Denken zu reduzieren sei[191], kann aber nicht die Inkonsequenz annehmen, die entsteht, wenn die am Seienden verneinte Substantialität wieder als subjektives Denken aufgenommen wird. Indem sie entdeckt, daß zum Denken das Gerichtet-sein-auf wesentlich gehört, muß sie diese denkende Subjektivität entsubstantialisieren und sie wieder in ihrem Bezug zum Anderen bestehenlassen[192].

Diese Entsubstanzialisierung der Subjektivität, die in der Phänomenologie und bei Heidegger zu finden ist, bedeutet jedoch nicht ihre Negation. Die Relativierung der Subjektivität stellt eher, wie schon angedeutet, deren konsequente Radikalisierung, ja sogar Er-weiterung dar zu einer genauso wie beim Idealismus allumfassenden Subjektivität, die aber jetzt nicht mehr als

---

[190] Vgl. «*Einführung in die Metaphysik*, S. 108: «(...) Vernehmung ist ein Geschehen, worin geschehend der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte tritt, erscheint, d.h. (im wörtlichen Sinne) selbst zum Sein kommt. — Vernehmung ist nicht eine Verhaltungsweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat».

[191] Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 117.

[192] In der entsubstanzialisierenden Dynamik sieht W. Schulz Heidegger als einen Nachfahren des deutschen Idealismus, vor allem Hegels (Vgl. «Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers», S. 99). Obwohl hier nicht der Ort ist, dies nachzuweisen, möchte ich doch mindestens darauf hinweisen, daß die Überwindung des Substanzbegriffes beim deutschen Idealismus nicht ganz vollzogen wird und daß diese Überwindung erst bei Heidegger auch bezüglich der Subjektposition zu finden ist. Demnach ist Heidegger die eigentliche Krönung dieser Tradition.

Immanenz, sondern als /161 Transzendenz verstanden wird. Nur ist die substantielle Position des Subjekts aufgehoben worden, und entsteht daher hier, was ich *eine Subjektivität ohne Subjekt* nennen möchte.

Wenn Heidegger also das neuzeitliche Denken kritisiert, richtet sich seine Kritik nicht so sehr gegen seinen Subjektivismus als gegen die Formulierung davon mittels der Substanzbegrifflichkeit, die dieses Denken inkonsequenterweise aus der Tradition übernommen hat. Deshalb wurde gesagt, daß dieser Subjektivismus beim frühen Heidegger nicht verwischt werden durfte; denn er hat sich als ein notwendiges Moment in der Entwicklung seiner Philosophie herausgestellt — derart aber, daß diese Subjektivität, phänomenologisch verstanden, in der Transzendenz ihrer selbst auf das Sein hin besteht, anstatt dieses Sein immanent einzuverleiben, wie im neuzeitlichen Subjektivismus es geschah. Das subjektive Moment löst sich somit selbst in eine neue, diesmal offene Subjektivität auf, die der Mensch nicht bei sich selbst, sondern beim Anderen findet: bei der allumfassenden Gegenwart nämlich, in der die Innigkeit des Seins als Sammlung waltet[193].

Der Mensch ist dann Subjekt nur beim Anderen, im Draußen seiner Transzendenz: er ist, wie gesagt, aufgehoben worden. Dadurch, daß er das Haus des Seins, des allumfassenden Bezuges geworden; dadurch, daß er jetzt das Mittel für die Herstellung der neuen waltenden Innigkeit ist, hat er sich entleert[194], sein Heim verloren, die eigene Innerlichkeit aufgegeben[195]. Wird es eine neue Wohnstatt, eine neue Subjektivität beim Sein finden? Das will Heidegger meinen. Wir werden sehen, ob es tatsächlich gelingt.

9. Ist das Sein das Absolute?

Daß der Mensch, im Bezug seiend, sich selbst verloren hat, scheint zunächst ein fixer Punkt jeder weiteren Überlegung zu

---

[193] Vgl. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 171.

[194] Vgl. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, S. 48: «Das Wesen des Menschen ist die Existenz, heißt: Es ist die restlose Leere des Menschen für das Sein und damit seine Offenheit, sein Ausstand selbst, damit seine echte Inhaltslosigkeit, Naturlosigkeit, Wesenslosigkeit».

[195] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 179.

sein: «Von ihm selbst —hatte Heidegger in *Sein und Zeit* gesagt— als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen»[196]. Man könnte meinen, durch dieses negative Moment verliere sich der Mensch am Seienden, das er nicht ist. Und dennoch sahen wir, daß, sofern dieses Seiende wiederum im /162 Bezug zum Menschen ist, der Mensch in dieser Entfremdungsbewegung über das Seiende hinweg auf den Bezug zurückkommt, in dem er selbst besteht. Der Mensch kommt beim Seienden zu dem, was zu seinem Sein gehört[197]; und die Entfremdung erweist sich daher als Reflexion, durch die er «vor ihn selbst gebracht und ihm in seiner Erschlossenheit erschlossen» wird[198]. Der Mensch, am Anderen den Bezug entdeckend, in dem er besteht, hat sich bei diesem selbst gesichtet.

> Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz (verfallende Aus-gesetztheit) bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen 'Selbsterkenntnis', um anzuzeigen, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierendes Seiendes sichtet 'sich' nur, sofern es sich gleichursprünglich in einem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist[199].

Hierzu sei zweierlei bemerkt. Erstens:

> Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick *durch* dieses Ganze *auf ein* ursprünglich einheitliches Phänomen, das im ganzen schon liegt, sodaß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert[200].

Dieses einheitliche Phänomen ist aber nicht —so weit sind wir schon, um es behaupten zu können— der Mensch, sondern das ursprüngliche Walten des Seins: die schon beschriebene «gegenhafte Gegenwart, in der alles anwest und abwest» — der

---

[196] a.a.O., S. 176.

[197] Vgl. a.a.O., S. 176: «Und verfallen ist es (das Dasein) nicht in etwas Seiendes (...), sondern an die Welt, die selbst zu seinem Sein gehört».

[198] A.a.O., S. 181.

[199] A.a.O., S. 146.

[200] a.a.O., S. 181.

Logos, der als das Sein «aus ihm selbst gegnet und niemals aus dem vereinzelten Seienden, auch nicht aus diesem allem zusammen errechnet und erlangt werden kann»[201]. Die Reflexion wird auf das Sein als auf ein Selbst durchgeführt, das nicht der Mensch ist, bei dem aber der Mensch sich selbst findet.

Zweitens: Dieses Sein, worauf die Reflexion durchgeführt wird, das neue Selbst[202], ist sicher different von den in ihm anwesenden Momenten (das Seiende); insofern aber dieses Selbst durch die Reflexionsbewegung durch das Ganze der Weltstruktur hindurch er-reicht wird, werden alle diese Momente als Stadien seiner Darstellung in die Einheit seines Waltens zurückgeholt und aufgehoben. Das /163 Sein ist das über alles Seiende zwar hinweg und hinaus, doch auch hindurch ursprünglich Gesichtete. Bei ihm erreichen wir die Durchsichtigkeit, die Transparenz des Seienden im Ganzen. *Die Reflexion hebt also die ontologische Differenz im selben Moment auf, in dem sie diese Differenz entdeckt;* denn die Bewegung weg vom Seienden (Entdeckung der Differenz), die sie durchführt, bringt das Seiende in jenes Sein ein (Aufhebung der Differenz), das von dieser Reflexion als Ursprung enthüllt wird. Und so sagt Heidegger: «Was jedoch (also trotz der Differenz) vor allem 'ist', ist das Sein»[203]. «Vor allem Seienden und vor jedem Ursprung von Seiendem aus Seiendem west das Sein selbst»[204]; nicht aber vom Seienden getrennt, sondern an diesem. Die Reflexion hat gezeigt: «Sagen wir 'Sein', dann heißt dies: 'Sein des Seienden'. Sagen wir 'Seiendes', dann heißt dies: Seiendes hinsichtlich des Seins»[205], so zwar, «daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein»[206], und dies wiederum so, daß, wenngleich «das Sein keine

---

[201] *Heraklit*, S. 338.
[202] Vgl. «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 331.
[203] A.a.O., S. 313.
[204] «Heraklit»,S. 166.
[205] *Was heißt Denken?*, S. 174. Vgl. ferner: S. 134.
[206] «Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 306. Es scheint bei weitem nicht klar, daß bei diesem Zitat unter «Seiendes» gerade der Mensch zu verstehen sei, wie W. Schulz (Vgl. *Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers*, S. 118 f.) und F. Wiplinger (Vgl. *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 120) interpretieren wollen. Ich finde nämlich keinen triftigen Grund, warum hier nicht Seiendes überhaupt gemeint sein sollte.

seiende Beschaffenheit ist, die sich am Seienden feststellen läßt», dieses Sein wohl «seiender als jegliches Seiende ist»[207].

Die Reflexion hat ferner nicht nur gezeigt, daß das Sein, in sich zurückgezogen, das Seiende in sich zurücknimmt. Indem dieses Seiende bloß ein Terminus des als Sein seienden Bezugs ist, ergibt sich auch dabei dieses Seiende als Moment, das nur als solches existiert, weil das Sein es braucht, um ein solches Sein zu werden. Kommt jetzt das Sein auf sich selbst zurück, dann bedeutet diese Entdeckung des Unverborgenen die zusätzliche Entdeckung (sie ist aber eigentlich eine einzige), daß das Seiende nur als solches des Seins seiend ist; das Seiende in seiner Selbständigkeit wird somit aufgehoben, und zwar wesentlich, denn nur durch diese Aufhebung kommt es zu seinem Sein. So ergibt sich das Sein, das Anwesen des Dinges, nicht nur als seiender als das Seiende, sondern als das einzig «Seiende»; denn «eigentlich anwesend ist nur das Anwesen selbst, das überall als dasselbe in seiner eigenen Mitte ist»[208].

Dieses als eigentliches Selbst des Seienden im ganzen erfaßte Sein, das als die in sich reflektierte Sammlung von Sein und Denken west, wird sich jetzt als die Kraft herausstellen, die alles, was /164 ist, in der Durchsichtigkeit eines offenen, gesichteten, also gedachten Ganzen einbezieht. Indem das Sein so Prinzip der Konstitution des Seienden ist, läßt es alle Beschaffenheit und Merkmale, Bestimmungen und Zustände, die es am Seienden gibt, mit an ihm geschehen. Denn «Seiend», verbal verstanden, ist nicht eine Beschaffenheit mehr an den Dingen — es ist das «Partizipium aller Partizipien»[209].

> *Eon, ens*, Seiendes ist das alle möglichen anderen in sich versammelnde Partizipium (...). Man könnte meinen, Partizipien wie Blühendes, Tönendes, Fließendes, Schmerzendes seien konkret, dagegen bleibe das Partizipium *eon* , Seiendes, jederzeit abstrakt — Das Gegenteil ist die Wahrheit[210].
>
> Die Einförmigkeit des 'ist' und des 'Seins' erweist sich so als grober Schein, der sich nur an die Gleichheit des Wortlautes und Schriftbildes haftet (...). Ein Reichtum der Sagbarkeit des Seins zeigt sich,

---

[207] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 359.
[208] *Holzwege*, S. 301.
[209] «Was heißt Denken?»,S. 174.
[210] A.a.O., S. 134.

welcher Reichtum erst das ermöglicht, was wir in logischer und grammatischer Hinsicht als 'Vieldeutigkeit' ausrechnen mögen[211].

Wir wissen also: wann immer etwas blüht, oder tönt, oder fließt, da ist das erscheinende Scheinen des Seins im Spiel, da west Anwesen an — seinen Reichtum entfaltendes Sein. Indem wir nun —auf das Sein so gesammelt, daß wir durch diese Sammlung den Reichtum des Seins wieder auf dieses zurücksammeln—, wesentlich denkend, das Sein so als «die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit»[212], als das «Zusammen des Seiend»[213] erfassen, so sind wir eins mit jenem *Logos*, der dasselbe wie Heraklit sagt: *Hen panta einai*, Eins ist Alles[214]. Das sagen wir, indem wir, wie alles andere, mit jenem *Logos*, mit dem Sein, vereint sind, der «als ursprüngliche Lese und Versammlung gedacht, sich überhaupt nicht als etwas anderes enthüllen kann, denn als das vereinende Eine»[215].

Wir wollen noch einmal mit der Heidegger'schen Interpretation des Heraklits wiederholen: «Im Sein und als Sein eint das Eins das Alles, das ist. Das Alles ist das Seiende, das im '*hen*' den Grundzug seines Seins hat»[216]. «Der *Logos* ist die wahrende Versammlung, die als das Eine das Seiende im ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen läßt»[217]. Und wir wollen dies wiederholen, weil sonst die eigenste Bedeutung der ontologischen Differenz verlorengehen kann. Danach —wie es sich auch anhören lassen mag— ist das /165 Sein nämlich auf keinen Fall vom Seienden getrennt zu denken. Die Differenz meint eher die schon erwähnte Zwiefalt, ja den Zwiespalt, der aber am Seienden selbst waltet, und wonach die verbale und nominale Bedeutung des «Seiend» unterschieden bleiben. Dieser Zwiespalt heißt: Das Seiende (nominal erfaßt: dieses Haus, dieser Berg) ist seiend (verbal) nicht in sich selbst, sondern als solches des Seins, d.h. im Bezug zum Sein. Dieser Bezug zum Sein, «dem jedes Seiende überlassen bleibt»[218], ist Bezug zum Offenen; dieses Offene

---

211 *Nietzsche*, Bd.II, S.248
212 *Einführung in die Metaphysik*, s. 98
213 A.a.O.
214 Vgl. *Heraklit*, S. 251
215 A.a.O., S. 269 f.
216 A.a.O., S. 264.
217 A.a.O., S. 333.
218 «Wozu Dichter?», *Holzwege*, S. 284.

ist aber die Gegenwart, das ursprungslose «Zwischen» von Sein und Denken. Auf das Offene und in ihm bezogen, ist also das Seiende "seiend" erst in jener absolut gewordenen, als Ursprung gedachter Beziehung, die dessen Sein mit dem Denken verbindet: so ist Seiendes Anwesendes, die eigene Erscheinung. Das Seiende stellt sich aber hiermit als relativ heraus, es ist nicht (an sich) selbst, und somit ist es gespalten, mit sich selbst different, sofern es eben nur beim Sein als dem Anderen als es selbst ist. Diese ist die ontologische Differenz. Das heißt aber: *Diese Differenz schließt nicht aus, sondern gerade ein, daß das Seiende im Sein ist*[219]*, und umgekehrt das Sein im Seienden* Dieses Sein stellt eher die Kraft dar, deren Loswurf das Seiende ausmacht[220].

In seinem Kommentar zu einem Werk Rilkes, das in «Wozu Dichter» enthalten ist, nennt Heidegger dementsprechend das Sein «das Wagnis»; das Seiende ist daraufhin «das Gewagte». Wir denken dabei jenen «Loswurf» mit, durch den das Seiende aus dem ursprünglichen Bezug (jener wesentlichen Beziehung zum Denken) als einer seiner Termini losgelassen wird. Nun sagt er:

> Indem das Wagnis das Gewagte loswirft, behält es dieses zugleich in der Waage. Das Wagnis läßt das Gewagte los, so zwar, daß es das Losgeworfene in nichts anderes losläßt als in einen Zug zur Mitte. Das Gewagte ist mit diesem Zug zur Bitte geliehen. Das Wagnis holt das Gewagte in diesem Zug je und je zu sich ein. Etwas einholen und etwas sich irgendwoher beschaffen, es sich kommen lassen, nennen wir: es beziehen. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Bezug. Wir sprechen vom Bezug der Ware, des Gehaltes, des Stromes. Der Zug, der als das Wagnis alles Seiende mit Zug angeht, be-trifft, und es in dem Bezug auf sich zu einbehält, ist der Bezug schlechthin[221].

---

[219] U.a. hat F. Wiplinger auf die ontologische Differenz als Problem der Einheit und nicht nur der Unterschiedenheit zwischen Sein (...) und Seiendem hingewiesen. (Vgl. *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 173),

[220] Vgl. «Wozu Dichter?», *Holzwege*, S. 279: «Das Sein des Seienden ist dieses Verhältnis des Loswurfes zum Seienden. Das jeweilig Seiende ist das Gewagte. Das Sein ist das Wagnis schlechthin. Es wagt uns, die Menschen. Es wagt die Lebewesen. Das Seiende ist, insofern es das je und je Gewagte bleibt. Gewagt aber bleibt das Seiende ins Sein, d.h. in ein Wagen. Das Seiende ist darum selbst wagend, dem Wagnis überlassen. Das Seiende ist, indem es mit dem Wagnis, worin es losgelassen, mitgeht. Das Sein des Seienden ist das Wagnis».

[221] A.a.O., S. 282.

> Das Sein, das alles Seiende in der Waage hält, zieht so das Seiende stets an sich und /166 auf sich zu, auf sich als die Mitte. Das Sein hält als das Wagnis alles Seiende als das Gewagte in diesem Bezug. Aber diese Mitte des anziehenden Bezuges zieht sich zugleich aus allem Seienden zurück[222].

Dieser Rückzug des Seins ist jedoch jetzt nicht mehr irreführend: er bedeutet die Reflexionsbewegung, an der gehaftet, das Seiende einerseits auf dessen Sein zurückgebracht, andererseits aber aus sich selbst herausgerissen wird. Indem dieses Seiende durch den Aufriß seiner selbst so gespalten ist, daß das Sein teils mit ihm identisch, teils different ist, waltet die ontologische Differenz. Doch über diese Spaltung hinaus (die aber immer eigentlich am Seienden, und nur in der Folge davon und stets teilweise zwischen Sein und Seiendem geschieht) bleibt folgendes das letzte Wort:

> Alles Seiende ist im Sein. Schärfer gesagt: Das Sein *ist* das Seiende. Hierbei spricht 'ist' transitiv und besagt soviel wie 'versammelt'. Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist. Das Sein ist die Versammlung — *Logos*[223].

Jetzt wissen wir, daß dieser *Logos* nicht die Zusammenhäufung aller Seienden ist, sondern die reflexiv vermittelte Mitte, in der das Denken angehende Anwesen den Platz seiner Unverborgenheit für dieses Denken findet. Das Denken gehört so in das Sein selbst[224], das als *Logos w*est. Die hier gedachte Versammlung des Seienden —das Sein— ist nun die Gegenwart; nicht aber eine solche, die bloß eine Leere anböte, die dann mit dem Seienden auszufüllen wäre, sondern die vollzogene Gegenwart, deren ursprünglicher Reichtum, sich entfaltend, sich am Seienden darstellt, und die sich in der offenen, bezughaften Existenz des Menschen in dieser eben vollzogenen Fülle wiederfindet. Das Sein ist so am Ende dasselbe «Da» der früheren Werke[225]. Doch erst jetzt verstehen wir, wenn Heidegger sagt, dieses Da sei die wesenhafte Erschlossenheit[226]: nämlich die von sich her in allem wesende Beziehung, in der Mensch und Welt füreinan-

---

[222] A.a.O., S. 281.
[223] «Was ist das, die Philosophie?», S. 22.
[224] Vgl. «Was heißt Denken?», S. 146.
[225] Vgl. *Heraklit*, S. 376.
[226] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 132.

der offen sind: «Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'»[227] — für ein Selbst aber, das jetzt nicht (nur) das des Menschen, sondern dasjenige des überall seienden Seins ist.

Zusammengehörigkeit, ja Selbigkeit von Sein und Denken, Reflexion, Darstellung und Entfaltung des Einen im Allen, Erscheinen des Erscheinens, Entfremdung des denkenden Menschen — es würde nur noch die dialektische Dynamik fehlen, die hier, wenngleich absichtlich /167 unausgedrückt gelassen, überall abzulesen ist[228], und man möchte fast meinen, hier würde eine Darstellung Hegels präsentiert. Und dennoch sind wir, wie ich glaube, ganz nah und treu dem Heidegger'-schen Text geblieben. Doch in der Tat hat Heidegger selbst anerkannt, daß obwohl die Philosophie Hegels seinem eigenen Anliegen «in gewisser Weise entfernter als jede andere metaphysische Position ist, sich dennoch der Anschein einer Selbigkeit und somit die Vergleichbarkeit beider Positionen fast zwangsläufig nahe legt»[229].

Obwohl ich glaube, daß die endgültigen Konklusionen über das Werk Heideggers mit diesem Vergleich zusammenhängen, müssen wir jedoch diese Frage beiseite lassen und uns mit dem Hinweis darauf begnügen[230] — eine ernste Auseinandersetzung mit diesem Problemkomplex würde nämlich den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Anders steht es aber mit einer zwar damit zusammenhängenden Frage, die sich jedoch rein intern bei der Interpretation Heideggers stellt — diese muß unbedingt behandelt werden. Es handelt sich um jene Frage nach der Möglichkeit einer Auslegung dieses Denkens im Sinne des absoluten Idealismus. Es wurde gesagt, Heidegger überwinde den anthropologistischen Subjektivismus; es wurde aber genauso behauptet und, wie ich glaube, nachgewiesen, daß diese Überwindung durch die Transzendenz des Menschen auf die erweiterte, allumfassende

---

[227] A.a.O., S. 132.

[228] Interpreten, die auf diese dialektischen Züge des Denkens bei Heidegger hinweisen, sind nicht schwer zu finden: Vgl. z.B. K. Löwith: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. 37; W. Schulz, «Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers», S. 127 f.

[229] *Zur Sache des Denkens*. S. 28 f.

[230] Vgl. über diesen Zusammenhang Hegel-Heidegger: E. Coreth: «Das fundamental-ontologische Problem bei Heidegger und Hegel»; H. Kuhn: «Heideggers 'Holzwege'»; G. Krüger: «Martin Heidegger und der Humanismus».

Subjektivität des Seins hin erfolge, in der er erst die eigene, zwar offene Subjektivität gewann, die aber im Sein, wie vorhin gesagt, alle Zeichen der Absolutheit hatte. Ist nicht das Sein Subjektivität? Ist es nicht dem Allseienden gegenüber absolut? — Wir dürfen den Ausgang dieser Auseinandersetzung vorwegnehmen: Genauso wie im Fall des anthropologistischen Idealismus, wird sich hier herausstellen, daß Heidegger auch diesen absoluten Subjektivismus überwindet; jedoch nicht so, daß diese Möglichkeit beiseite gelassen und gar verworfen, sondern so, daß sie übernommen und vertieft, ja radikalisiert wird. Die Überwindung wird so ein Nachvollzug der eigenen Auflösung des absoluten Subjekts selbst sein; doch —dies dürften wir auch voraussagen— wird dabei das wesentliche Denken auch die Auflösung des Seins überhaupt mit nachvollziehen müssen. /168

III Teil
DIE AUFLÖSUNG DES SEINS

§ 8. Das Sein und das Nichts

1. Das negative Wesen der Transzendenz

Die Frage, mit der das vorige Kapitel zu Ende ging, sei hier noch einmal wiederholt: ist das Sein eine, gleichwohl offene, so doch absolute Subjektivität? Ist dieses Sein der sich durschauende, alles in sich sammelnde, letztlich *seiende* Grund, wie etwa die Identität von Subjekt und Objekt bei Schelling, oder das sich selbst denkende, dabei sich als Seiendes setzende Denken bei Hegel? Das früher Gesagte —dabei wurden nämlich gerade jene Züge am Text Heideggers besonders betont, die auf diese Möglichkeit hindeuteten— scheint die affirmative Antwort nahezulegen. Und dennoch, so nah Heidegger dem absoluten Idealismus auch sein mag, ergibt sich bei ihm das Sein keinesfalls als fester Stutzpunkt für die Eingliederung des Alls, und gar für dessen Einverleibung in ein allseiendes Wesen. Das Sein ist *nicht*, es ist kein Seiendes. Höchstens ist es das jeweilige Seiende, insofern dieses in seiner Unverborgenheit gesammelt gehalten wird, doch nie *an und für sich* seiendes Sein. Umgekehrt werden wir sehen, wie es sich als das Nichts erweist. Das Sein und das Nichts: dasselbe — dies wird die eigenartige, allerdings befremdende Konklusion des Denkens bei Heidegger sein.

Das Sein wird mit dem Nichts dasselbe: was heißt dies? Es heißt: Das Sein ist nicht, es wird als nichtig erklärt, es verflüchtigt sich, es löst sich auf. Es heißt also: das Sein, weil es an sich keinen Bestand mehr hat, besteht in der eigenen Auflösung — warum?

Wir können schon vermuten, daß diese These eine Folge der Lehre Heideggers über die ontologische Differenz darstellt. Indes

ist sie eben bloß eine These, und wir müssen deshalb auf die Grundsätze des Heidegger'schen Denkens zurückgreifen, um sie zu verstehen. Wir /169 werden zeigen müssen, erstens, daß die ontologische Differenz eine negative Dynamik in die Struktur des Seins einführt, und zweitens, daß diese ontologische Differenz mit ihrer Negativität gerade den Kern dieser Struktur ausmacht, welche, so von der Negativität bestimmt, in sich den Keim der eigenen Auflösung trägt. Das Schlüsselwort der Argumentation ist «Negativität». Es gilt nun zu zeigen, daß diese Negativität das Wesen der Transzendenz ausmacht, in der das Dasein besteht und aus der das Seiende ist. Wohlgemerkt: ich versuche nicht, Heidegger sagen zu lassen, was er nie ausdrücklich formuliert hat (er hat sogar die Möglichkeit abgelehnt, die aus dem Nichts entstammende Nichtigkeit des Seienden als Negativität auszulegen; doch dies werden wir im nächsten Kapitel behandeln). Dennoch, und trotz aller Beteuerungen Heideggers, kann man in der Interpretation nicht umhin anzuerkennen, daß der Überstieg, welcher jedem Verhalten zu Seiendem vorauswaltet[1], und das Hinausfragen über dieses Seiende, «um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten»[2], einen negativen Charakter haben, so zwar, daß diese Eröffnung des Seienden auf das Verstehen hin erst aus dieser Negativität möglich wird. Anders formuliert: soll es dem Menschen bzw. dem Dasein möglich sein, sich zum Seienden zu verhalten und es zu begreifen, dann müssen wir dieses Seiende von dem her verstehen, was als das Andere zu ihm die Bedingung der Möglichkeit seines Von-sich-hinaus-gehens und also seiner Offenheit ausmacht; und dies ist die Transzendenz. Dieses Andere ist also negativ aufgefaßt. Wir treten auf es hin vor dem Seienden zurück[3]. In dieser Bewegung wird das Seiende selbst überstiegen, «und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade das Seiende, als welches es selbst existiert»[4]. Was heißt nun dies: Seiendes wird überstiegen, und zwar als solches und im Ganzen? Es muß offenbar möglich sein, sich jenseits des Seienden zu stellen. Also, beim Nicht-Seienden? Ja, darin nämlich, wo eine Offenbarung, d.h. das *Aus-sich-selbst-*

[1] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 138f.
[2] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, s. 118.
[3] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S. 188f.
[4] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 138.

heraus-gehen des Seienden auch möglich ist. Es heißt also: wir erhalten das Seiende als solches und im Ganzen für das Begreifen erst dann zurück, und d.h. Seiendes wird erst solches, wenn wir es übersteigen, also vom Nicht-Seienden her verstanden haben: erst dann ist nämlich das Seiende für dieses Begreifen nicht nur unverborgen, sondern auch als (bloß) Unverbor- /170 genes, also in seiner Seiendheit begriffen. Daß der Mensch sich zu Seiendem verhalten kann, setzt also voraus, daß das Seiende in jenem einbezogen ist, was nicht Seiendes, sondern seine Voraussetzung ist, nämlich dessen Unverborgenheit für das Denken. Am Altar dieser Unverborgenheit, damit der Mensch zu ihm hintreten kann, muß das Seiende seine Selbstheit aufgeopfert sehen: das Seiende wird, und zwar als solches, an sich selbst negiert; es west in der Negativität seiner selbst — so erscheint es erst, indem es in der eigenen Erscheinung auf das Andere hin, zu diesem Anderen relativ, besteht.

Das Wesen dieser Negativität wird besser verständlich, wenn wir uns ihr Resultat vor Augen halten: Was die Transzendenz negiert, ist nicht das Sein — deshalb will sie Heidegger nicht als eigentliche Negativität anerkennen -, sondern das Selbstsein, besser: das Absolut-sein des Seienden. Das eigentliche Resultat dieser Negativität besteht demnach darin, daß das Seiende einfach relativiert wird, und zwar sofern es Seiendes ist. Nur durch diese Negation, also erst durch das Ausreißen des Seienden aus seiner absoluten Position erreicht dieses Seinde das eigene Sein, das immer aber ein Zu-sein ist, d.h. ein Sein auf das Andere, auf das Denken hin. Diese Relativität und somit das Sein des Seienden sind also das Resultat der negativen Dynamik der Transzendenz.

Wir sehen also: Unverborgenheit heißt Überstieg, Relativität, Negation, Bezogensein auf das Denken hin. Und weil die Seiendheit des Seienden in der Unverborgenheit und somit in der negativen Relativierung des Seienden besteht, deshalb kann dieses Sein nie ein Seiendes, sein, da es eben immer reine Voraussetzung als offene Möglichkeit seiner Offenbarung ist. Zu einem Seienden, das in seiner reinen Wahrheit besteht, ist das Sein reine Transzendentalität geworden; diese ist das Nicht-Seiende und waltet also als das Nichts.

Wir bewegen uns hier in einem Bereich, wo die Relativität absolut geworden ist. Hier geht es nicht um ein Seiendes, das zuerst ist und dann Beziehungen eingeht. Das «ist» des Seienden,

somit aber das Ganze des Seienden, ist Relation, Erscheinung, ohne jegliche Spur von Absolutheit. Und dies geschieht nicht nur mit dem nicht daseinsmäßigen Seienden, sondern genauso mit dem Menschen. /171 Das Ganze dessen, was ist, geht in dieser Relativität auf.

2. Relativität und Nichts

Wenn das Vorherige stimmt, dann ist die allumfassende Relation zwischen Sein und Denken absolut geworden. Wir stellen also wieder die alte Frage: Kann man dann nicht sagen, daß diese Relation das Absolute sei? Die Antwort ist: Nein; denn der wesentliche Punkt in der Entfaltung der Heidegger'schen Position besteht darin, daß die Aufhebung des Seienden in einer seienderen Instanz verhindert wird, und zwar durch die Struktur des Seins selbst. Dies ist nun in einem breiteren geschichtlichen Kontext zu betrachten.

Daß die Möglichkeit der Erkenntnis bzw. des Verhältnisses überhaupt zwischen Mensch und Seiendem durch die Negation der absoluten Position dieses Seienden garantiert wird, dies ist keine Neuigkeit in der Geschichte der Philosophie, sondern eher seit dem cartesianischen Zweifel geläufige Münze. Erkennen heißt seitdem: etwas auf sich beziehen (wenn nicht in sich einverleiben), somit aber das Erkannte relativieren und in seiner Absolutheit negieren — das Erkannte als solche ist, sofern es bei mir und nicht bei sich ist; Erkenntnis ist nunmehr Aufhebung. In diesem Sinne bewegt sich die ganze neuzeitliche Philosophie seit Descartes im Horizont der ontologischen Differenz, sofern nämlich das Seiende durch die Erkenntnis bei jenem Anderen, etwa hier bei Subjekt, erreicht wird, das es nicht ist. Nur wird diese Negativität der ontologischen Differenz nicht durchgehalten: es geschieht nämlich, daß jenes Worauf der Relativierung, das Denken als das Andere des Seienden, selbst als Seiendes gesetzt und versubstantialisiert wird. So entsteht das Subjekt. Dieses negiert zwar das zunächst als seiend erscheinende —Objekt—; doch, indem das Subjekt dieses Erscheinende so relativiert, sich selbst aber als Seiendes versteht, ergibt es sich als das Seiendste: der seiende Grund für das Sein überhaupt des objektiv Seienden. Sein heißt unverborgen-, gedacht-sein; doch dies gilt für jenes Denken nicht mehr, das denkend —*cogito ergo sum*— sich als

Seiendes weiß — die ontologische Differenz wird daher an diesem denkenden und seienden Grund außer Kraft gesetzt.

Nicht so bei Heidegger: Von der Phänomenologie herkommend, bleibt /172 er kohärent und sieht ein, daß die Relativität des Seienden zum Denken nur das Gegenstück derjenigen des Denkens zum Sein ist. Die ontologische Differenz erreicht das Denkende genauso wie das Seiende: beide sind wesentlich bedingt und vermittelt von, relativ auf, bezogen in das Andere als Anderes. Erst bei diesem Anderen erreichen sie, als Sein oder Denken, ihr Eigenes, nämlich die Unverborgenheit, in der das Seiende ist und der Denkende denkt, indem beide einander begegnen. So von der ontologischen Differenz durchstimmt, heißt Sein Da-sein, sowohl für das Seiende als auch für den denkenden Menschen: beide lösen sich in dieses Da auf.

Dieses Da ist nun, wie schon berichtet, die absolut gewordene Beziehung beider zueinander, als deren Termini, und nur als solche, Seiendes und Denkender, in ihr anwesend, wesen können. Was bleibt dann als Ursprung, nachdem sich Seiendes und Denkender aufgelöst haben? Was bleibt, ist das Da als absolut wesende Gegenwart, die *absolute Relation*. Wieso kann man dann nicht sagen, daß diese Beziehung ein sich selbst am Seienden durch den denkenden Menschen dialektisch setzender, absolut seiender Grund sei? So sah Kegel den Geist an. Dieser war nur so subjektiv, wie er zugleich objektiv war, als dialektischer, allseiender, göttlicher Grund. Der negative Untergang des Menschen und des Seienden war nur notwendiges Moment einer neuen, vermittelten, also relativen Absolutheit, die aber als absolute Vermittlung und Synthese die gottgewordene Relation darstellte, in der durch den eigenen Untergang Subjekt und Objekt zueinander offengehalten blieben.

So sehr Hegel an dieser Position nicht vorbei, sondern durch sie gerade hindurchgeht, so gern er auch die paradoxen Formulierungen verwenden mag, muß er jedoch einsehen, daß auf dem Widersinn einer absoluten Relation ein gründendes, selbst seiendes System für die begrifflichen Sicherung des Alls aufbauen zu wollen, ein gespenstisches Vorhaben darstellt. Nachdem sich Subjekt und Objekt, zueinander relativ, gegenseitig negiert haben und also als Substanz nicht weiterbestehen können, will sie Hegel in der Beziehung selbst beider zueinander aufheben und dann aus dieser Beziehung als Synthese beider die neue

Substanz machen. Nachdem der Substanzbegriff zuerst vom Objektsbereich und dann von der Sphäre der Subjektivität vertrieben wurde, weil sich beide im neuzeitli/173chen Denken als relativ erwiesen hatten, will Hegel jetzt jene Substanzbegrifflichkeit wieder hereinlassen, indem er der Ursprung der Substanznegierung, die Relation zum Denken, als neue Positivität und also nicht mehr und nicht weniger denn als Substanz erklärt.

Wenngleich zugleich der letzte, großartige Versuch, das Sein aus dessen Auflösung zu retten, ist dies, so wie es gemeint wird, widersinnig — Heidegger kann hier auch nicht mitmachen. Denken wir einmal: Was ist die absolute Relation von Sein und Denken zueinander? Zuerst sicher eine solche, die, sofern sie absolut ist, die Absolutheit ihrer Termini negiert und beide auf sich relativ seinläßt. Doch, behauptet sich die Relation durch diese Negation? *setzt* sie sich als Absolutes? Das kann sie nicht; *denn dafür sollte sie aufhören, Relation zu sein*. Das heißt also: Die absolute Relation bleibt absolut eine solche, *die sich weiter beziehen muß*, nämlich zurück auf ihre Termini. Doch sind diese nicht auf die Beziehung hin (wir sprechen hier immer von der Beziehung Sein-Denken) selbst wiederum relativ? — Wieso können sie dann Bezugspunkte sein? Sie können es eben nicht, und die Relation, sich selbst auf ihre Termini hinausschickend, rutscht wieder, sie transzendierend, über sie hinweg und zurück zu sich. Das Resultat einer absoluten Relation ist also zirkelhaft: die Beziehung von Sein und Denken zueinander bezieht sich auf sich selbst und erfährt sich dabei als absolut; doch indem sie, absolut Beziehung bleibend, sich selbst nicht behaupten kann, geht sie wieder —sich selbst auch als relativ erfahrend und also negierend—, ihrer Natur folgend, auf ihre Termini zurück. Das Resultat dieser Zirkelhaftigkeit ist, daß es nunmehr «weder Glieder der Beziehung noch die Beziehung für sich gibt»[5]. Wir sehen also: zum aus

---

[5] *Was heißt Denken?*, S. 74: «Sobald ich denkend sage 'Menschenwesen', habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Insgleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen: es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich. Darum gestattet das hier genannte Verhältnis zwischen Menschenwesen und Sein des Seienden in keiner Weise ein dialektisches Manöver, das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt».

der ontologischen Differenz als absoluter Relation entstehenden Sein (der Unverborgenheit, der Sammlung), wenngleich es Seiendes und Denkendes auf sich bezieht und in sich aufhebt, gehört auch die Zuwendung zu diesen. Dies bedeutet aber, daß das Sein, der Bezug zwischen Sein und Denken, genauso in der Beziehung zum Anderen aufgeht wie das Seiende und der Denkende. «So ist das Sein als solches ein Anderes als es selbst, so entschieden ein Anderes, daß es nicht einmal ist»[6]. Wir erfahren also über das Seiende hinaus beim Sein selbst die letzten Wirkungen der Negativität, aus der es stammt. Denn als Relativität besteht das Sein in der eigenen Auflösung. Und dies ist keine In- /174 terpretation, sondern eigenes Wort Heideggers: «Gehört zum 'Sein' die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, *dann löst sich das Sein in die Zuwendung au*f (...). Dementsprechend kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das 'Sein' nur noch in folgender Weise schreiben: das Sein (durchkreuzt)»[7]. «Anwesen (Sein in und aus der ontologischen Differenz) gründet in der Zuwendung, die als solche das Menschenwesen in sich verwendet, daß es für sie sich verschwendet»[8]. Verschwendet werden aber sowohl Sein als auch Menschenwesen, und zusammen mit ihnen selbstverständlich das einfachhin Seiende: Sein überhaupt heißt mit dem Denken die gegenseitige Verwendung und Verschwendung von und füreinander, bis nichts von ihnen übrigbleibt. Anders gesagt: Das Sein (und das Denken) als absolute, auf sich selbst beziehende Relation ist ein Nichts-Generator, der treibende Motor der eigenen Auflösung: der sich dialektisch durch Seiendes und Menschen vernichtende Wirbel, als welcher sich das Sein zusammen mit dem Denken immer schon selbst in das Nichts verwandelt. Diese ist also die letzte Folge des Denkens bei Heidegger.

Indem das Sein als der Bezug, Seiendes transzendierend, in sich selbst einkehrt, transzendiert es sich wiederum selbst auf Seiendes zurück und löst sich in die reine Transzendenz auf[9]. Sich selbst so transzendierend ist das Sein «das *transcendens*

---

[6] *Nietzsche*, Bd. II, S. 354f.

[7] «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 410 f. Die Hervorhebung ist von mir.

[8] A.a.O., S. 411. Zusatz in Klammer ist von mir.

[9] Über diese auf Seiendes zurückkommende Transzendenz vgl. bezüglich des Daseins: «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 165.

schlechthin»[10]. Als solches ist es jenseits alles dessen, was ist und sein kann, einschließlich seiner selbst. Wir bleiben deshalb zu kurz, wenn wir sagen, das Sein sei bloß das Nicht des Seienden, ohne zu bemerken, daß die Kraft der ontologischen Differenz das Sein selbst erreicht und es mit dem Nichts dasselbe seinläßt[11]. Denn dieses Nichts ist das Woraufhin der Transzendenz, in der bestehend, das Sein sich selbst und das Seiende, beide negierend, übersteigt. So zitiert Heidegger, ihn zu Recht bestehenlassend, den Satz Hegels: «Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe». Nur liegt dieser Satz bei Hegel am Anfang des Systems als zu überwindender Punkt, bei Heidegger jedoch am Ende des Denkens als dessen letztes Resultat[12], woraufhin seine Reflexion vollzogen wird[13], so nämlich, daß diese nicht auf das Absolute, sondern auf die absolute Relativität und somit eben auf das Nichts erfolgt[14].

---

[10] Vgl. «Wozu Dichter?», *Holzwege*, S. 310: «Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (die Transzendenz schlechthin). Aber dieses übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück». Dieses Zurückgehen ist aber die Bewegung der eigenen Transzendenz in das Nichts hinaus.

[11] Es stimmt jedoch, daß Heidegger selbst in der Formulierung dieses Problems auch kurz, mindestens nicht eindeutig bleibt. Vgl. «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 421: «Nur weil die Frage: 'Was ist Metaphysik?' im vornhinein an den überstieg, an das Transzendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, jenes Nichts denken, das gleichursprünglich dasselbe ist mit dem Sein».

[12] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 120.

[13] In diesem Sinne hat W. Biemel m.W. nicht recht, wenn er in dem reflexiven Charakter des Denkens bei Hegel einen Gegensatz zu Heidegger sehen will: «Bei Hegel findet der dialektische Gang seine Erfüllung in der Rückkehr des Absoluten zu sich selbst. Bei Heidegger gibt es diese Erfüllung und Vollendung nicht. Sein Denken der Geschichtlichkeit ist nicht im Sinne Hegels als Rückkehr aus der Entäußerung zu fassen» («Martin Heidegger», S. 9). — Es gibt wohl, auch bei Heidegger, eine Rückkehr aus der Entäußerung, nur erfolgt sie auf das Nichts als Ursprung jeder Entfremdung. Dann nur hat Biemel Recht: diese Reflexion stellt keine Vollendung dar, sondern die Mitauflösung des Daseins mit dem Sein, und mit dieser die Eröffnung des offenen Raumes der Geschichtlichkeit.

[14] Ob hier aber tatsächlich ein Gegensatz zu Hegel besteht, insofern, wie F. Wiplinger meint (*Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 109), das Nichts und nicht der Geist die Vermittlungsfunktion übernimmt, ist jedoch noch nicht klar und

Das Wesen des neuzeitlichen Denkens ist die Durchsichtigkeit und Wahrheit sichernde Negativität: Diese Durchsichtigkeit des Sei- /175 enden im Ganzen läßt erst das Sein in seiner Bezogenheit walten und es als Erscheinung auf das sichtende Andere (Denken) relativ sein. Indem, die vollkommene Unverborgenheit suchend, Heidegger jene Absolutheit und Substanzialität verbietet, indem er konkret verhindert, daß die kritisierte Substanz sich in das Denken als Ursprung der Kritik wieder hereinschleicht, und indem er so selbst die Substantialisierung der Subjektivität kritisiert, stellt er die Vollendung und letzte Radikalisierung dieses neuzeitlichen Denkens dar, seine letzte Folge — keinesfalls aber seine Überwindung.

Nochmals: Ich will nicht behaupten, daß dies alles bei Heidegger ausdrücklich zu finden sei. Überhaupt ist das bisher in diesem Kapitel Gesagte stark als meine eigene Auslegung zu verstehen. Dennoch ist diese, wie ich glaube, eine treue Auslegung. Anhaltspunkte dafür gibt es in den Texten genug. Ich gebe aber zu, das hier auf deren eingehenden Kommentar verzichtet wurde, weil ihre kryptische Formulierung diesen Kommentar besonders langwierig gemacht hätte. Die hier aufgestellte These —die absolute Negativität des Seins und dessen dementsprechende Selbstauflösung in das Nichts— scheint, abgesehen davon, daß sie doch an den Texten kurz belegt wurde, direkte Folge der im vorigen Kapitel ausführlich fundierten Auffassung des Seins als Relativität, und sie ist somit auch ausgewiesen. Der unmittelbare Nachvollzug in der Lektüre der Heidegger'schen Quellen bleibt jedoch der beste, eigentlich unumgängliche Nachweis davon.

Was aber die gegen das ausdrückliche Selbstverständnis Heideggers aufgestellte These seiner Zusammengehörigkeit mit dem Wesen des neuzeitlichen Denkens betrifft, liegt hier meinerseits eine grundsätzliche Uneinigkeit mit der Meinung Heideggers hinsichtlich der wesentlichen Merkmale dieses Denkens und dementsprechend der Einschätzung der eigenen Stellung Heideggers ihm gegenüber. Seine Bestimmung dieses Denkens

---

jedenfalls bezweifelt worden: Vgl. z.B. H. Kuhn «Heideggers «Holzwege», S. 263, der darauf hinweist, daß bei Hegel «die Weltgeschichte zur Selbstoffenbarung nicht des Geistes, sondern des Nichts wird». Dies ist aber eher ein Problem der Hegel-Interpretation, und wir begnügen uns damit, darauf hinzuweisen.

aus der Zustellung des Seins auf die absolute Position des Subjekts bleibt m.E. zu kurz; tiefer liegt die Relativierung des Seins als Garantie seiner Wahrheit, dies nämlich derart, daß die absolute Position des Subjekts eher als nebensächlicher, außerdem inkonsequenter Zusatz erscheint. Indem Heidegger dies Letztes überwindet, verläßt er nicht das neuzeitliche Denken, sondern er bringt dieses auf das Eigene seines Wesens zurück. /176

3. Die transzendentale Funktion des Nichts[15]

Daß das Nichts, oder, was dasselbe heißt, der absolute Bezug von Sein und Denken zueinander eine transzendentale Bedingung für die Offenbarkeit, somit aber für die Seiendheit des Seienden ausmacht, dürfte schon nach dem Gesagten selbstverständlich geworden sein[16]. Indes muß die Bedeutung dieser Transzendentalität genau bestimmt werden. Wir bleiben nämlich zu kurz, wenn wir das Nichts als Folge eher denn als Ursprung dieser Transzendentalität verstehen.

Wir könnten nämlich so argumentieren: Weil das Sein, das immer Seinsverständnis ist, die Bedingung der Möglichkeit für die Offenbarung des Seienden ausmacht, und weil es als solche Bedingung «keine seiende Beschaffenheit an Seiendem ist»[17], deshalb sei dieses Sein das schlechthin Andere zu allem Seienden: das Nicht-Seiende; das Nichts[18]. Das Nichts wäre so bloß die Unauffindbarkeit am Seienden des transzendental verstandenen Seins[19]: dessen Verborgenbleiben, ja Ausbleiben als Bedingung beim Bedingten[20]. Dann wäre das Nichts die Erscheinungsweise bzw. das Nicht-Erscheinen des Seins, die Folge also seiner Uner-

---

[15] Die Formulierung stammt aus F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 117.

[16] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 115.

[17] «Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 305f.: «Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein laßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und her-stellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein».

[18] Vgl. a.a.O.

[19] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 27.

[20] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 353f.

kennbarkeit; und dieses Nichts hätte bloß eine erkenntnistheoretische Bedeutung[21].

Diese Schlußfolgerung wäre zwar richtig, doch bliebe sie, wie gesagt, zu kurz. Sie betrachtet nicht, daß dieses Nichts Ursprung, und nicht bloß Nebenerscheinung des Seins für das Seiende ist; sie betrachtet nicht, daß das Sein für das Seiende als solches Bezogen-, Relativ-sein bedeutet und somit Negativität ist. Diese Negativität erreicht nun das Sein selbst als den Bezug, insofern dieser, da das Seiende negiert wurde, bloß auf sich selbst bezieht und deshalb vernichtet. Wir müssen daher über die einfache, neutrale Andersheit des Seins hinaus dessen negatives Wesen selbst als Bedingung der Möglichkeit des Seienden bedenken. «Das Nichts ist das Nicht des Seienden»[22] , aber dies ist keine neutral feststellbare Tatsache, sondern gerade —dieses Nicht des Seienden— «die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein»[23]. Bedenken wir dazu, daß diese Offenbarkeit einfach die Seiendheit des Seienden ausmacht, dann ist, so befremdend es auch klingen mag, gerechtfertigt zu schließen, *daß das Nicht- (selbst-) sein des Seienden zuallererst die Ermöglichung dessen darstellt, daß* /177 *es ist*. So ist das Nichts nicht nur die Andersheit des Seins gegenüber dem Seienden, sondern die negative und relativierende Kraft, aus der alles, was ist, selbst auf etwas bezogen, ein Anderes geworden ist. Sich so durch die Erscheinung in diese Relativität auflösend, ist daher das Seiende durchsichtig, transparent, offen, also auch seiend geworden. Das Sein, das schlechthin Anderes, hat alles, was ist, in diese Andersheit mitgerissen und dies alles in der Sammlung der absoluten Andersheit mit sich identifiziert. Diese identische Andersheit —das Gegenstück der absoluten Relativität— des Seins ist das Wesen, die Sammlung, die Gegenwart, die absolute Durchsichtigkeit des Alls, in der erscheinend und anwesend, alles in einem ein Anderes geworden ist.

---

[21] So argumentiert z.B. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S.102 f.: «Soll Transzendenz an sich thematisch werden, dann kann es nur als Nichts erscheinen, was aber nicht heißt, daß dieses (...) 'nicht wäre', sondern nur, daß es unserem Erkennen nicht als solches gegeben ist. Es kann ihm nicht gegeben sein, da es ja seine Möglichkeit ist und zugleich Möglichkeit von Seiendem».

[22] «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 123.

[23] «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 115.

Identität mit dem Anderen als Anderen: dies ist die Bedingung der Offenheit, in der die Unverborgenheit waltet — das ist die Gegenwart, in der alles in der Relativität, und nicht in der Absolutheit, in eins gesammelt ist. Nur muß man diese Identität mit dem Anderen radikal denken: Es ist nicht so, daß das Seiende oder das Denkende zuerst wären (überhaupt), um dann ein Verhältnis zum anderen einzugehen; sie sind überhaupt erst in der Relativität, sie sind durch und durch relativ und deshalb eins mit dem anderen, so jedoch, daß diese Einheit durch die Relation hergestellt wird und deshalb —sonst wäre sie keine Relation— das Andere eben ein Anderes bleiben muß. Indem aber das Andere auch nicht absolut ist, sondern selbst relativ zum ersten Relativen, identifizieren sich beide in der Einheit der Relation, ohne die Andersheit aufheben zu müssen. So denkt nun Heidegger die Unverborgenheit als absolute Transparenz der Relativen aufeinander. Denn gerade diese gegenseitige Durchdringung des Anderen als Anderen macht —sofern sie reflexiv zurückgenommen wird— die Transparenz, also die Erscheinung des Seienden in seiner Wahrheit aus. Diese Einheit der Relativen beim Anderen als Anderen ist das «Da» des Seins. Das Da ist einheitlich, in ihm durchdringt sich alles in der Offenheit eines einzigen Erscheinens; und dennoch ist dieses Da kein uniformiertes Absolutes, sondern das offene Zusammensein der Differenten. Indes ist das Da eigentlich nichts, es ist ja das Nichts selbst als Aufriß, von woher das Seiende den Platz für seine Unverborgenheit und also das eigene Sein findet.

Dies alles mag sich wohl eigenartig anhören lassen. Wir ziehen /178 aber bloß die Konsequenzen jener schon für sich genug eigenartigen Entscheidung Heideggers, durch welche eine Beziehung als Ursprung und somit als eine absolute solche erklärt wurde — wir erleben dabei allerdings den Untergang des Seins in jene Transparenz, in der alles, eigentlich aber für niemanden erscheint — Transparenz, die auch für niemanden als sich selbst durchsichtig bleibt. Daß dieser Schluß konsequent ist, bedeutet aber nicht, daß die Grenzen des Denkbaren nicht längst überschritten worden wären: hier ist mit dem Sein das Denken mit untergegangen. Der sich hier aufmachende Abgrund muß jedoch vom Denken ausgestanden werden, wenn Seiendes in seinem Sein erfahren werden soll; denn das Sein des Seienden ist (...) überhaupt nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines

Wesens sich in das Nichts hineinhält»[24]. Und wir wissen schon, daß dieses Nichts nicht bloß eine Umschreibung des unausdrücklich bleibenden Seinsverständnisses ist, sondern die negativ-beziehende und herausreißende Kraft des Seins, in der das Seiende transzendiert wird[25]. Die Erfahrung dieser negativen Transzendenz wird von Heidegger als Angst verstanden. Transzendierend, d.h. indem sie uns über das Seiende im ganzen hinausbringt, «läßt uns diese Angst schweben»; denn sie bringt dabei «das Seiende im ganzen zum Entgleiten. Darin liegt, daß wir selbst inmitten des Seienden uns mitentgleiten»[26]. Am Ende dieser transzendierenden Erfahrung der Negativität «ist nur das reine Dasein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, noch da»[27]. Und was ist dieses Übrigbleibende, das «Da», als die reine, sich immer wieder transzendierende Transzendenz, die mit dem Nichts dasselbe ist? Doch so erst entsteht durch diese Negativität das Seiende als Erscheinendes[28]; jetzt erst ist es möglich, daß das menschliche Dasein, sich in das Nichts hineinhaltend, zu Seiendem verhält[29]. Denn mit dem Nichts ist jenes Andere geschehen, *eine* offene Stelle, in der anzuwesen möglich ist[30]. Darin besteht also die transzendentale Funktion des Nichts: Soll das Seiende offen sein und *als solches* erscheinen können, d.h. überhaupt sein können, dann bedarf es eines absolut Anderen und der absoluten Relativität dazu, als welches das Nichts als das Sein für dieses Seiende waltet. /179

[24] *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 231.
[25] Vgl. «Was ist Metaphysik», S. 115.
[26] A.a.O., S. 112.
[27] A.a.O.
[28] Vgl. a.a.O., S. 114f.
[29] A.a.O., S. 121.
[30] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 39: «über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern von ihm her (weil Seiendes immer schon Bezogenheit und Erscheinung ist), geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende». Zusatz in Klammer ist von mir.

4. Der Heidegger'sche Nihilismus

Am Ende vorigen Kapitels wurde die Frage gestellt, ob der offene Bezug, welcher als ursprünglicher und absoluter Zwischenbereich waltet, in dem sich der Mensch zum Seienden verhalten kann, im Sinne des deutschen Idealismus ein Absolutes, d.h. einen an sich seienden, für sich stehenden Grund darstellt. Die Antwort, haben wir gesehen, lautet: Nein; denn, *auch wenn es so wäre, ja in der Tat vielleicht so ist*, stellt dieses Absolute die ursprüngliche Bezughaftigkeit, die absolute Beziehung dar, die, wie berichtet, waltet, indem sie sich selbst zerfrißt. Somit wird jedoch ersichtlich, daß Heidegger, diese theoretische Position des absoluten Idealismus überwinden kann, ja überwinden muß, nicht etwa, weil er sie verwirft, sondern gerade, weil er diese Position, sie bis zu ihren äußersten Konsequenzen austragend, übernimmt und sie aus dieser Radikalität zu ihrem Gegenteil umschlagen läßt.

Die Folge dieser Umkippung heißt nun Nihilismus. Haben wir nun die so sehr gesuchte, an einem einfachen, ausgeprägten Wort gemünzte Bestimmung des Denkens Heideggers endlich gefunden? Dies schiene nicht so abwegig. Denn gegen den Idealismus (sowohl objektiven, als auch subjektiven) hat Heidegger versucht, sein eigenes Denken abzuheben; seine Einstellung dem Nihilismus gegenüber bleibt hingegen mindestens zweideutig, bloß mit vagen Hinweisen auf dessen beanspruchte Überwindung durch ein wesentliches Denken versehen. Doch, was sind hier wieder die Wörter? Wir werden zugeben, daß Heidegger ein Nihilist ist, um dann wieder entdecken zu müssen, daß wir hiermit insofern eben nichts gewonnen haben, als der Nihilismus sich wieder selbst aufhebt und von drinnen her überwinden läßt.

Denn so ist es in der Tat: «In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist — und nicht Nichts (...). Das Wesen des ursprünglichen nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Dasein allererst vor das Seiende als ein solches»[31]. Die Auflösung des Seins in das Nichts hat also als erstaunliche Konsequenz: daß

[31] «Was ist Metaphysik», S. 114. Vgl. auch a.a.O., S. 130: «(...) *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d.h. in endlicher Weise, zu sich selbst». 292.

Seiendes ist! — War aber nicht das Seiende als relativ und also an sich selbst als nichtig erklärt? Wieso kommt es dann heraus, daß jetzt das Seiende, und zwar aus dem durch dessen Vernichtung entstehenden Nichts gerade ist und nicht Nichts ist? Andererseits soll- /180 te es doch nicht so verwundern; denn hier heißt Sein für das Seiende Erscheinen, welches jene Relativität und das Nichts als Ursprung dieser Erscheinung und des darin Seienden verlangt. Jedenfalls regt dieser Schluß das Denken an, sich über das Eigenartige dieser Folgerung hinaus einen Weg weiter zu erfragen. /181

§ 9. Das Wesen der Metaphysik

1. Die Auflösung des Seins als Sein des Seienden

Nachdem das Seiende in seiner Selbstheit als nichtig erklärt und das Sein in seiner Auflösung erfahren wurde, sollten wir nun erwarten, daß das All kraft dieses vernichtenden Spruches im Augenblick aufhört zu existieren. Der nihilistische Philosoph, so begründet auch seine Argumentation sein mag, muß hingegen die enttäuschende Erfahrung machen, daß alles, was ist, seinem Ausrottungsbeschluß ungehorsam, weiterhin widerspenstig da bleibt. Was ist dann geschehen? Sollte nicht das Nichts walten? Anstatt dessen geschieht einfach — nichts! Oder ist am Ende das Walten des Nichts gerade dies, daß nichts passiert? In der Tat; denn eines kann das Nichts nicht: das Seiende zu sein aufhören zu lassen. Ja, wir haben sogar gesehen: Vom Nichts her fängt das Seiende an, erst recht zu sein[1]. Dies bedarf allerdings weiterer Verdeutlichung anhand des hier vorgeschlagenen Interpretationsschemas. Das Sein war dabei als Dasein absolut waltende Intentionalität seines Da und so das offene Feld des Zusammens von Sein des Seienden und denkendem Menschen. Beide, das Seiende in seinem Sein und der Mensch in seinem Denken, wurden auf dieses offene Feld der Intention re-duziert und in seiner Bezogenheit als nichtig erklärt. Wir sahen jedoch, wie sich dieser intentionale Bereich des Da, die absolute Relativität des Seins in seiner Transparenz, nicht als Absolutes, d.h. als seiende Substanz zu setzen vermochte, nämlich wegen seiner wesentlichen intentionalen Beschaffenheit, wonach das Da, die Unverborgenheit, wiederum in der Bezogenheit, also relativ, bestand. Wir haben jetzt also: Indem die absolute Intention des Seins sich auf Anderes beziehen muß, ergibt sie sich als relativ und negiert sich bei diesem Anderen. Doch bringt sie in dieser ihrer Auflösung das

[1] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 116.

Andere, an dem sie sich negiert, als Intendiertes, Da-seiendes, Unverborgenes, Erscheinendes hervor. Wir schließen also: Die Auflösung des offenen, intentionalen Raums des Seins, in welcher Auflösung dieses Sein sich als das Nichts erweist, stellt der Aufgang des Seienden als Erscheinenden, Unverborgenen, d.h. als solchen des Seins dar.

/182 Wir sehen, wie vorsichtig wir mit dem Heidegger'schen Begriff des Nichts umgehen müssen. Dieses Nichts ist nicht nichts, sondern der vernichtende, d.h. relativierende Raum zwischen Seiendem und denkendem Menschen, in dessen intentionalen Struktur beide aufgehoben werden. Dieser Raum erweist sich aber erst dort als das Nichts, wo er sich in seiner Intentionalität auf das zuerst negierte Seiende beziehen muß. Daraus ergibt sich nun zweierlei: Erstens muß das Seiende (genauso der denkende Mensch) jede Hoffnung aufgeben, seine Vernichtung in einer seienderen Instanz wieder aufzuheben. Diese Vernichtung hat aber, zweitens, die Folge, daß Seiendes, auf das Denken hin als Wahrheit erscheinend, gerade als solches ist und nicht Nichts, weil dieses Nichts, die Relativität, auf der Seiendes gründet, das Andere, also das Nicht-Nichts des Seienden, behaupten muß. Deshalb ist Heidegger so vorsichtig mit dem Terminus Negativität; denn hier ist am Ende ihre letzte Folge eine Bejahung. Trotzdem spricht er von der Nichtigkeit des Seienden im Ganzen, da diese Bejahung immer die Relativierung des Seienden auf das Denken hin voraussetzt und selbst aus der Relativität des Seins (Sein-Denkenszusammenhanges} stammt, so zwar, daß sie gerade die absolute Behauptung des Seienden jenseits der negativen Vermittlung eigentlich verhindern sollte (ob es ihr gelingt und gelingen kann, ist, wie wir noch sehen werden, eine andere Frage).

Diese Auflösung des Seins, sein Walten als das Nichts, ist jedenfalls Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes ist. Dies verstehen wir aber nicht, wenn wir das intentionale Wesen des Seins aus den Augen verlieren. Es gehört nämlich zum Wesen der Intentionalität, daß die Anschauung zugunsten des Angeschauten verborgen bleibt[2], und d.h. zugunsten der Unverborgenheit

---

[2] Vgl. H.G. Gadamer: «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», S. 173: «Jener *actus exercitus*, in den Wirklichkeit ganz unreflektiert erfahren wird — etwa die des Werkzeugs in der Unauffälligkeit seines Dienens, die der Vergangenheit in der Unauffälligkeit ihres Entschwindens, laßt sich eben nicht

des so angeschauten Seienden, das jetzt dessen Sein auf den Anschauenden hin von der Anschauung bezieht. Erst das Unausdrücklichbleiben der Anschauung stellt die Verbundenheit her zwischen Anschauendem und Angeschautem im Offenen ihrer Begegnung. Und so, diesem seinen intentionalen Wesen entsprechend, bleibt das Sein verborgen, welche Verborgenheit erst Seiendes und Denkendes in der Transparenz des offenen Zueinanders seinläßt. «Das Sein selbst west als die Unverborgenheit, in der das Seiende anwest. Die Unverborgenheit selbst jedoch bleibt als diese verborgen»[3],

Wir sehen es an einem Beispiel. Ich blicke die jetzt gerade von /183 mir geschriebene Papiere an. Wir haben dabei: Ich, die Papiere und den Blick darauf. Kurzgefaßt: um die Offenheit zwischen mir und den Papieren zu erklären, wurde die klassische Annahme kritisiert, wonach Ich und Papiere für sich seiende, substanzielle Größen wären. Papiere und Ich wurden hinsichtlich ihres Für-sich-seins negiert und auf ihre Beziehung zum anderen re-duziert: sie sind (überhaupt), wurde gesagt, indem sie Blikkendes (Ich) oder Angeblicktes (Papiere) sind. Der Blick selbst wurde zu jener Instanz erhoben, von der her Ich und Papiere ihr Sein beziehen, und so zum Grund erklärt. Bis daher macht Heidegger mit der reduktiven Auffassung der Phänomenologie mit. Seine eigentliche Stellung ist aber noch nicht erreicht. Um die Seinsauffassung Heideggers verstehen zu können, muß hier noch eine weitere Gefahr abgewehrt werden. Diese Gefahr, in der die größte Mißinterpretation Heideggers vorläge, bestünde darin, so zu argumentieren: Da der Blick auf die Papiere der Grund für ihr Sein ist, dann seien im Grunde die Papiere der Blick darauf, oder, was dasselbe heißt, sei dann der Blick auf die Papiere *selbst* die Papiere. Der Blick wäre also ein auf sich selbst blickender Blick, der *eigentlich* nichts anblickt (weil die Papiere ja Blick sind und in der Bezogenheit darauf aufgehoben wurden). Besteht jetzt das Mißverständnis darin, diese reflexive Struktur am Sein zu vermuten? Nein, so etwas geschieht in der Tat. Worin dann? Darin, daß dieser Blick in diesem reflexiven Moment

---

ohne eine neue Verdeckung in einen signierten Akt umformen. Das vielmehr lag in Heideggers Analyse des Daseins als In-der-Welt-sein, daß das derart erfahrene Sein des Seienden, insbesondere die Weltlichkeit der Welt, nicht 'gegenständlich' begegnet, sondern auf eine wesenhafte Weise sich verbirgt».

[3] *Nietzsche*, Bd. II, S. 353.

gleichsam eingefroren wird und so verhindert, weiter und wieder auf die Papiere zu blicken; oder, was dasselbe heißt, darin, daß dieses Reflexionsmoment gegen das Wesen des Blickes *ausdrücklich* gehalten wird. Es ist so: Ich kann entdecken, daß die Papiere, und zwar wesentlich, angeschaute Papiere sind. So entdecke ich ferner, daß der Blick darauf, sofern die Papiere solche des Blickes sind, reflexiv über die Papiere hinaus diese auf sich selbst transzendiert. Was ich aber nicht machen kann, ist jetzt zu sagen: also ist der Blick im Grund kein Blick — und dies tue ich bestimmt, wenn ich, wie bei der vorherigen Argumentation der Fall war, *die Andersheit aufhebe zwischen Papieren und Blick darauf*. Hingegen bemerkt Heidegger —und darin besteht das Eigentliche seines Denkens—, daß, trotz der Rückführung seiner Termini auf ihn, der Blick Blick bleibt, und auf ein Anderes blicken muß; und also daß er das Andere nicht aufhebt, sondern gerade wieder als /184 Anderes setzt und setzen muß, wenn er ein solcher Blick bleiben soll, also im Vollzug seines eigentlichen Wesens. Es geschieht dann folgendes: zwar kann ich einen Augenblick innehalten und betrachten, daß alles, worauf ich blicke, sofern es angeblickt wird, Blick ist; doch ich *vergesse* es sogleich — ich muß es ja vergessen, damit der Blick ein solcher bleibt, der das Angeblickte als ein Anderes ihm gegenüber setzt. Dabei geht aber der Blick unter, er ist eigentlich nicht mehr da. So ergibt sich der Sachverhalt: Wenn ich die Papiere anschaue, sehe ich allerhand, nur nicht den Blick darauf. Erst dann, in dieser Verborgenheit, wenn er nicht mehr da ist, *ist der Blick vollzogen*: ich sehe vor mir die Papiere in ihrem Anblick unverborgen. Aus diesem Beispiel die entsprechenden Folgerungen für das Verständnis der intentionalen Beschaffenheit des Seins zu schließen, dürfte nicht weiter schwer sein.

Wir sehen also, wie Heidegger seinen Seinsbegriff von der Phänomenologie her gewinnt, wie aber auch, um diesen Heidegger'schen Begriff zu erreichen, ein weiterer Schritt über Husserl hinaus notwendig wird. Für Husserl ist schon alles gewonnen, wenn die phänomenologische Reduktion durchgeführt wird; für Heidegger dagegen geht durch die Einfrierung dieses rückführenden Momentes das Wesentliche verloren, nämlich das Sein selbst in seinem Vollzug beim Seienden. Heißt dies, daß Heidegger die Reduktion nicht mitmacht und daß er bei einer substanziellen Auffassung des Seienden bleibt? Nein: das Seien-

de wird wohl auf die Intention re-duziert, in der es als Wahrheit erscheint und sich eine Präsenz eröffnet — wir können ruhig sagen: alles ist Intention; doch hier zu bleiben, hieße die Intention nicht als solche respektieren, d.h. sie nicht in ihrem Vollzug beachten. In diesem Vollzug wird sie nämlich wieder re-duziert: sie führt sich selbst auf das Intendierte zurück und verschwindet; sie bleibt wesentlich unausdrücklich. Wird diese Intention nun als das Sein erklärt, dann heißt dies: das Sein ist nicht (es ist das Nichts) — dieses Nicht-sein des Seins ist die Bedingung dafür, daß es vollzogen, und d.h. daß Seiendes überhaupt *ist*/185.

2. Die Vergessenheit des Seins

Es ist m.E. sehr wichtig, das vorhin Gesagte zu bemerken. Sonst machen wir aus dem Heidegger'schen Sein ein Gespenst, das in seiner Unverständlichkeit ein sinnloses Fragen aufweckt. Die Frage: was ist das Sein? ist vom Anfang an falsch gestellt — darauf kann Heidegger nur negativ antworten: es ist nicht der Mensch, auch nicht Gott, noch selbstverständlich das jeweilige Seiende. Jede Antwort in der Weise: das Sein ist nicht das, sondern jenes, ist schon von Anbeginn zum Scheitern verurteilt, aus dem einfachen Grund, daß dieses Sein ist — nichts! Es ist nämlich nicht. Es muß an ihm selbst untergehen, damit dies geschieht, daß Seiendes, auf das Denken hin unverborgen, ist. Höchstens —wird Heidegger sagen— «ist» es der Entzug seiner selbst, in dem es sich «entzieht, indem es sich im Seienden als solchen zeigt»[4]. So «entzieht sich das Sein selbst (...), seitdem das Seiende als das Seiende selbst ins Unveborgene gekommen ist»[5]. «Im Erscheinen des Seienden als solchen bleibt das Sein selbst aus. Die Wahrheit des Seins entfällt. Sie bleibt vergessen·»[6]. Dieses Ausbleiben ist kein Versäumnis des Denkens, sondern das eigentliche Wesen des Seins, zu dem «das Unwesen gehört»[7], in welchem das Seiende wesend erscheinen kann. Damit Seiendes anwest, muß also das Sein gemäß seinem intentionalen Wesen abwesen. Genauso denn, wie die Kopula in jedem Satz zugunsten der Zusammengehörigkeit der Satzteile ungeachtet

[4] A.a.O., S. 359.
[5] A.a.O., S. 355.
[6] *Holzwege*, S. 264f.
[7] *Nietzsche*, Bd. II, s. 362.

bleiben muß, ist «Sein» das Wort, das «sich in jeglichem Wort ausspricht und gerade so sein Wesen verschweigt»[8]. Also bleibt das Sein «in das mannigfaltige Seiende verstreut»[9] und verborgen[10] — es ist das Geheimnis seiner selbst geworden zugunsten der Unverborgenheit des Seienden dem Denken gegenüber. Hier liegt nun das stärkste Paradoxon: Dies geschieht nicht etwa, weil das Sein irgendwo dahinter versteckt wäre, sondern weil es jene *Physis* ist, die «als das reine Aufgehen offener ist als jedes geradehin Offenkundige; deshalb bleibt sie und west sie als das Unscheinbare»[11]. «Die *Physis* —sagt Heidegger, Heraklit kommentierend— ist nicht das Unsichtbare, sie ist im Gegenteil gerade das anfänglich Gesichtete, obzwar zunächst und zumeist, ja oft überhaupt nie eigens Erblickte»[12]. Damit das Seiende transparent sein kann, läßt Heidegger dessen Sein in der reinen Erscheinung /186 bestehen; somit ist aber das Sein —und das heißt immer: die eigentliche Beschaffenheit und Bestimmung des Seienden— zu einem Rätsel geworden, das entlang der Geschichte des Denkens alle Zeichen der Unlösbarkeit übernommen hat.

Die Rätselhaftigkeit ist Folge der Seinsvergessenheit. Wir verstehen aber diese Vergessenheit nicht, wenn wir an ihr ein Versäumnis des Menschen vermuten und nicht ein wesentliches Merkmal des Seinsvollzuges anerkennen wollen. Die Vergessenheit entspricht der Unausdrücklichkeit der reduktiven Struktur des Seins in seinem intentionalen Vollzug. Diese Vergessenheit ist *die Reduktion der Reduktion*, durch die einmal das Seiende auf seinen Bezug zum Denken zurückgeführt, zum anderen aber dieser Bezug zum Seienden wiedergebracht wird, so nämlich, daß er am erscheinenden Seienden untergeht und so vergessen bleibt.

Die Vergessenheit des Seins und d.h. der Relativität des Seienden zum Denken ist also Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes ist. Durch das Denken vermittelt, entsteht das Seiende

[8] A.a.O., S. 252.

[9] *Einführung in die Metaphysik*, S. 78.

[10] Vgl. *Was heißt Denken?*, S. 144: «Zum Anwesen gehört, daß es diese Züge zurückhält und so allein das Anwesende hervor kommen laßt. Sogar die Unverborgenheit und gerade sie, in der jenes Aufgehen und Eingehen spielt, bleibt im Unterschied zum unverborgenen Anwesenden verborgen».

[11] *Heraklit*, S. 143.

[12] A.a.O.

als solches erst dann, wenn die Negation des Seienden, die diese Vermittlung mit sich bringt, unausdrücklich gehalten, vergessen und also «negiert» wird (dies bedeutet jedoch nicht, daß diese Vermittlung und ihre Negation nicht wirksam bleiben). Trotz jeder Gemeinsamkeit scheint jedoch die Bedeutung dieser «Negation der Negation» nicht mit ihrem Hegel'schen Sinn übereinzustimmen. Bei Hegel ist —mindestens so scheint es zunächst— der Terminus der daraus resultierenden Bejahung die aufhebende Instanz, also der Geist als Absolutes; bei Heidegger hingegen ist das, was sich aus dieser dialektischen Dynamik erhebt, nicht das Sein als Sammlung von Sein und Denken —dieses wird eben wieder negiert—, sondern das zuerst negierte Seiende, welches jetzt trotz seiner Nichtigkeitserklärung, ja gerade durch sie zum Sein kommt, so aber, daß seine Nichtigkeit nicht zum Vorschein kommt.

Ferner ist diese notwendige Seinsvergessenheit Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch sich zum Seienden verhalten kann; denn nur, wenn das Sein sich in das Seiende zerstreut, kann der Mensch, der in seinem Bezug zur Offenheit dieses Seins besteht, der sich zerstreuenden Bewegung des Seins mitfolgend, selbst das Seiende erreichen. Deshalb «waltet in allem Verhalten zu (...) und Sichaufhalten bei (...) dieses Zwiespältige, da der Mensch das Seiende kennt /187 und des Seins vergißt»[13]. Doch diese Vergeßlichkeit ist keine Zutat des Menschen; sie kommt eher dadurch, daß der Mensch, im Bezug zum Sein bestehend, die Auflösung des Seins selbst einfach mitmachen muß.

3. Das wesentliche Verfallen des Menschen

Jetzt greifen wir auf ein schon behandeltes Problem zurück, um es von der hier gewonnenen Perspektive aus neu aufzuwerfen. Es geht um jenen doppelten Bezug des Menschen, einmal zum Sein, das andere zum Seienden. Ich bestritt bei der früheren Behandlung im § 7., daß hier zwei getrennte Bezüge vorlägen, da der Bezug des Menschen zum Sein eigentlich im absolut betrachteten, Seiendes relativierenden Bezug des Menschen zum Seienden besteht. Jetzt wollen wir umgekehrt vorgehen und die Sel-

---

[13] A.a.O., S. 323.

bigkeit beider Bezüge nachweisen, indem wir aber nun vom Bezug des Menschen zum Sein, nicht zum Seienden, ausgehen.

Der Mensch bezieht sich auf das Sein — was heißt dies? Es heißt, daß er Mensch wird, indem er aus sich selbst in das Offene jenes Seins hinausgeht, d.h. ek-sistiert. Doch, was geschieht in diesem Offenen? Das Sein ist sich verbergende, in das Unverborgene untergehende Unverborgenheit. Das Wesen des Seins ist das Zeichen, das die Gegend Öffnet, indem es auf eine Richtung hin von ihm weg-weist. Das Sein ist der Wegweiser (nicht von «der Weg», sondern von «weg» gemeint). Als das so Weg-weisende, indem es alles, was ist, von sich wegschickt, erzeugt es den offenen Raum des Nichts, in dem Seiendes erscheint und der Mensch, sich als ek-sistent in diesem offenen Raum des Nichts hinaushaltend, sein Wesen hat. Nun hält der Mensch diese Leere nicht aus: er muß vor diesem Nichts vom Sein weg zum Seienden flüchten. Doch, indem das Wesen des Menschen im Bezug zum (als Nichts waltenden) Sein besteht, läuft er in dieser Fluchtbewegung weg vom Sein und weg vom Nichts auch von sich selbst weg. Er verliert sich dabei. Diese Flucht und der darauffolgende Verlust seines Wesens ist jedoch nicht etwas, was dem Menschen so geschieht, daß er es vermeiden könnte. Die Flucht entspringt umgekehrt dem Wesen selbst des Menschen, durch das es mit dem Sein eben wesentlich verbunden ist. Denn auf das Sein bezogen, nimmt er an /188 dessen wesentlicher Relativität teil und läuft mit dem Sein dahin mit, worauf das Sein von ihm weg hinweist, nämlich auf das in dieser Relativität erscheinende Seiende. *So ergibt sich der Bezug zum Sein als ein gleichursprüngliches Verhältnis zum Seienden*[14].

Heidegger sagt es auch anders: «Ek-sistent (d.h. im Bezug zum Sein) ist das Dasein insistent (d.h. auf Seiendes bezogen)»[15]. Und hier liegt die tragische Widerspenstigkeit des Menschenwesens:

> Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils Gangbare. Dieses Be-

---

[14] Vgl. «Van Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 165: «(...) Im Weltentwurf des Daseins liegt immer, daß es in und durch den überstieg» —der immer über das Seiende hinaus auf das Seiende hin geschieht— «auf Seiendes als solches zurückkommt».

[15] «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S. 196. Zusätze in Klammern sind von mir.

> harren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im Verhältnis, als welches das Sein nicht ek-sistiert, sondern zugleich *insistiert*, d.h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet[16].

Die Verfassung des menschlichen Daseins, wodurch der Mensch, die Auflösung des Seins mitmachend, den Verlust seiner selbst vollzieht, wurde in *Sein und Zeit* als Verfallen bezeichnet. Das ist die wesentliche Flucht oder die Flucht vom Wesen zu Seiendem hin.

> Nunmehr wird phänomenal sicht-bar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht vor innerweltlichem Seienden, sondern gerade zu diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann[17].

Wir müssen nun erschrecken vor der ungeheuerlichen Kraft des Negativen im Denken Heideggers: Das praktische Leben —das Besorgen—, doch auch die Entstehung der Öffentlichkeit, das gesellschaftlichen Lebens des Miteinanders, in dem andere Seienden mitsamt Personen und Institutionen begegnen — dies alles ist nicht Folge einer freudigen Bejahung, sondern das Ziel einer ursprünglichen Flucht[18]. Bei dieser Flucht gibt es aber keine Rettung; denn in ihr läuft der Mensch von sich selbst weg und geht unvermeidlich in die irre. «Die Verbergung des Verborgenen Seienden im ganzen (das Haus des Menschen) waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der

[16] A.a.O.

[17] *Sein und Zeit*, S. 189.

[18] A.a.O. «Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, d.h. der Unheimlichkeit, die in Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt». Das diese Flucht einen Selbstbetrug darstellt, scheint klar: Der Mensch kann nicht so leicht seinen Wesen, dem Nichts, entfliehen. Und so sagt Heidegger unmittelbar danach: «Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. Diese Bedrohung kann faktisch zusammen gehen mit einer völligen Sicherheit und Unbedürftigkeit des alltäglichen Besorgens. Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen — Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem gemeinhin leichter unheimlich wird, im Dunkeln ist in einer betonten Weise 'nichts' zu sehen, obzwar gerade die Welt noch und aufdringlicher 'da' ist».

Verbergung (dann) zur Irre wird»[19], wenn der Mensch auf dieses konkret Seiende zuläuft. «Die Irre ist der Spielraum jener Wende in der die insistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergißt und vermißt»[20]. «Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des Irrtums. Nicht ein vereinzelter Fehler, sondern das Königtum (die Herrschaft) der Geschichte jener in sich verwobenen /189 Verstrickungen aller Weisen des Irrens ist der Irrtum»[21]. Der Irrtum, und zwar der wesentliche, besteht also darin, daß der Mensch vor dem Nichts fliehend, bei jenem Seienden Zuflucht sucht, in dem das Sein, das ja das eigentliche Haus des Menschen (auch umgekehrt) ist, verlorengeht. So erfüllt der Heidegger'sche Mensch wortwörtlich den evangelischen Spruch: Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren. Nur hatte dieser Spruch in der christlichen Tradition die tröstliche Gegenwendung, wonach, wer das Leben verliert, es eigens gewinnt. Dies hat aber nur einen Sinn, wenn das Seiende die Quelle der Positivität, somit der Freude und der Erfüllung ist. Die Dinge, nach ihrer eigenen Ordnung, die Personen, vor allem Gott, waren also in dieser Tradition, als das Gute, die seienden Ziele, an denen der Mensch, seine Lust zu sein (*appetitum*), erfüllt und gestillt fand; an denen er sich also als Mensch vollzog. Das Seiende kann aber bei Heidegger nicht diese erfüllende Funktion übernehmen. Denn es besteht in der Erscheinung; und soviel er auch wiederholen mag, daß diese Erscheinung der Reichtum des Seienden ist, muß er zugeben, daß sie als reine Relativität die Ortschaft darstellt, in der das Sein das Seiende verläßt[22]. Zwar lockt das Seiende als Erscheinung den Menschen an sich heran, doch ist dieses Seiende keine Erfüllung, sondern trügerische Stätte des eigenen Seinsverlustes — der Tod und nicht das Leben ist dabei der Gewinn des Menschen. Seiner Eigentlichkeit beraubt, springt er nun von Seiendem zu Seiendem und versucht dabei jenem Tod des Nichts zu entgehen, indem er das Seiende ewigheißt. Doch dies bedeutet gerade den Todesspruch; denn die absolute Setzung des Anderen heißt, alles von jenem erwarten zu wollen, das als Erscheinung, wesentlich relativ, von sich aus nichts zu geben vermag.

[19] «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S. 197. Zusätze in Klammern sind von mir.

[20] A.a.O., S. 196 f.

[21] A.a.O., S. 197.

[22] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 355.

Gerede, Neugier, Sichverstreuen in das Man eines impersonalen Vollzuges, sind die Folgen dieses neuen Zustandes in dem der Mensch, sich selbst entfremdend, unfähig wird, sich selbst und den anderen als solchen Menschen zu begegnen. Das Tragische bei diesem Verfallensphänomen ist jedoch noch nicht, daß es geschieht, sondern daß es unbedingt geschehen muß; denn dieses Verfallen macht gerade das Wesen des Menschen aus bzw. stellt es das letzte Resultat jener Dynamik dar, in der dieses Wesen besteht. Wir haben es schon gesehen: Wesentlich auf das Sein /190 bezogen, muß der Mensch jene Bewegung mitmachen, in der dieses Sein, sich auf das Seiende beziehend, in dieses zugrunde geht. In dieser Bewegung wird aber der Mensch vom Sein weg auf das Seiende hingeschleudert; er muß die Wahrheit des Seins verlassen und somit den Verlust seines Wesens erfahren. Das Resultat ist kein Witz, sondern gerade eine Tragödie: *der Mensch verliert sein Wesen dadurch, daß er dieses Wesen je schon als Mensch gefunden hat, ja in ihm immer schon besteht*, weil dieses Wesen —das Sein— ein sich immer schon auflösendes, sich selbst verlierendes Wesen ist[23]. Der Mensch hat also keine Rettung; denn das Sein, das er als die Rettung suchen muß, entzieht sich wesentlich in das Seiende. Der Mensch geht, vom Sein angezogen, in die Irre jenes Seienden, in dem sich das Sein nicht nur versteckt, sondern eigens unwiderruflich auflöst. Dies hat Heidegger nicht gesagt, es ist dennoch aus dem Gesagten leicht einzusehen: der Mensch besteht in einer Falle — er muß, um Mensch zu sein, jenen Bezug eingehen, in dem er sich in die reine Relativität des Seins, auf das Seiende hin relativ werdend, auflösen muß. Der Mensch ist somit die eigene Entfremdung — dies ist vorläufig die letzte Konsequenz seiner Heidegger'schen Bestimmung.

Ich möchte ferner, ohne es zu entwickeln, auf ein weiteres Korollar dieser Menschenbestimmung hinweisen: Der Mensch löst sich nicht nur mit den Sein mit auf, er ist sogar selbst als Stätte des Daseins der Vollzug dieser Auflösung. Denn der Mensch vollzog jene Reflexion, in der das Sein über das Seiende

[23] Vgl. a.a.O., S. 388: «Das Ausbleiben des Seins kommt dergestalt auf das Wesen des Menschen zu, daß der Mensch in seinem Bezug zum Sein vor diesem, ohne es zu merken, ausweicht, indem er das Sein nur aus dem Seienden her versteht und jene Frage nach dem 'Sein' so verstanden wissen will».

hinaus durch den Menschen am Seienden so zurückschaute, daß dieses Sein selbst dabei in der eigenen Wahrheit zur Darstellung kam. Diese Reflexion bedeutete, daß der Mensch am Seienden die Unverborgenheit des Seins und nur sie sah. Insofern aber sich die Unverborgenheit als das reine Offene und also als nichtendende Relativität erweist, kommt sie auf das Seiende, sich in dessen Offenbarung verbergend, zurück. Dieser Rückzug in das Seiende geschieht dadurch, daß der Mensch seinen Blick auf die reine Unverborgenheit nicht aushalten kann und, sich von ihrem Nichts fürchtend und von dieser Unverborgenheit des Seins dorthin befohlen, auf das Seiende zurückflieht, in das beide, Mensch und Unverborgenheit, zusammen in eins verlorengehen/191.

4. Die Metaphysik

Der Untergang, die Vergessenheit, Verborgenheit, Auflösung, das Ausbleiben, oder wie man es auch immer nennen mag, des Seins hat also die seltsame Folge, daß Seiendes ist. Was bleibt, wurde gesagt, ist das erscheinende Seiende. Man möchte aufatmen — am Ende der vorhin beschriebenen Katastrophen ist uns doch mindestens etwas geblieben; das letzte Glied einer allmählich bedrückend langen Negationskette ist eine Affirmation: daß Seiendes ist. Und, wenn Seiendes ist, dann ist nichts verloren — wir haben das Nichts bezwungen! Ja, leider vergessen wir eines bei dieser Beschwichtigung: diese Bejahung des Seienden entspringt so sehr der Negativität, daß an die Affirmation die Verneinung haftenbleibt. Die Folge dieser Unverborgenheit des Anwesens ist nicht bloß das Bleiben des Seienden, sondern: «daß nur Seiendes ist». So stark wirkt aber nun dieses «nur» in den Satz hinein, daß es die anderen Satzteile zerfrißt: dieser Satz wird, und zwar kraft der eigenen negativen Dynamik so umgeformt, bis «daß» und «ist» ausfallen — nunmehr heißt es: «nur Seiendes!»[24]; so sehr, daß am Ende sogar das «nur» entfällt — es bleibt: «Seiendes». *An und für sich Seiendes ist also das letzte*

[24] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 100: «Wobei sind sie und wovon sind sie weg? Fortgesetzt haben die Menschen es mit dem Sein zu tun, indem sie sich ständig zu Seiendem verhalten, fremd ist es ihnen, indem sie sich vom Sein abkehren, weil sie es gar nicht fassen, sondern meinen, Seiendes sei nur Seiendes und nichts weiter».

Resultat der Relativität jenes Seins, welches das eigene Ausbleiben «ist»[25].

Das Sein ist derart negativ, daß es sogar die eigene Negativität verschwinden läßt und so eigentlich vernichtet. Diese höchste Steigerung der verneinenden Kraft ist nun das Wesen der Metaphysik. Diese besteht wesentlich darin, das Seiende über das Sein, und d.h. *über seinen Ursprung hinaus* transzendent (hier ist Transzendenz die Behauptung des Seienden gegen die Transzendentalität des Seins, und so wieder Negativität) und absolut zu behaupten, so nämlich zu behaupten, daß hier der Anspruch erhoben wird, dieses Seiende sei für sich selbst das Sein bzw. jenseits jeder Bezogenheit zum Denken an und für sich Seiendes. Das Sein wird nunmehr vom Seienden her ausgelegt und so wesentlich mißverstanden; seine Unverborgenheit, die Wahrheit des Seins, wird durch diese Auslegung verhindert.

Und dennoch ist dieser Aufstand der Metaphysik und ihres Seienden gegen das Sein selbst eine Folge des Entzugs dieses. Das Sein /192 bleibt, so entzogen, als das Geheimnis verborgen. «Die Geschichte dieses Geheimnisses, es selbst in seiner Geschichte, ist das Wesen der Geschichte der *Auslassung des Ausbleibens* des Seins (...). Diese Geschichte ist die Metaphysik»[26].

Was heißt nun Auslassung des Ausbleibens? Damit das Seiende offen und unverborgen bleiben kann, muß das Sein als Geheimnis walten[27]. Die Metaphysik entspringt diesem Geheimnis: sie «befragt das Seiende als das Seiende»; doch sie bleibt bei diesem, «und kehrt sich nicht an das Sein als Sein»[28]. Nur beruht das Wesentliche der Metaphysik nicht darauf, daß sie das Seiende als das Seiende beachtet —dies bedenkt auch das Denken des Seins[29]—, sondern auf dem «und kehrt sich nicht» des zitierten Satzes. Weil aber die Metaphysik dieses ihr Wesentliches nicht bedenkt, deshalb geschieht nun darüber hinaus, daß dieses «und kehr sich nicht», von dem sie stammt, zusammen mit dem Sein von ihr weggedacht wird; deshalb wird das Ausbleiben des Seins,

---

[25] Vgl. *Nietzsche*, Bd, II, S. 35625.

[26] A.a.O., S. 369. Hervorhebung ist von mir.

[27] A.a.O.

[28] «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 366. Vgl. auch S.365.

[29] «Das Denken des Seins» wird oft als Gegensatz zur «Metaphysik» verwendet.

in dem die Metaphysik ihr Wesen hat, ausgelassen[30]. So ist sie durch diese Auslassung seines Wesens durchaus betrügerisch und wird von Heidegger als «Machenschaft» bezeichnet[31].

Durch diese Auslassung sind wir dorthin angelangt, wo sich die Negativität des Seins bis zur Selbstnegation vollzieht und so den Weg seiner Vollziehung verschwinden läßt. Durch die transzendente Behauptung des Seienden über die Transzendenz des Seins hinaus haben wir endlich jenes erreicht, was diese Transzendenz zuerst negiert hatte: wir sind dort, wo das Seiende als Absolutes und Substanz vor jeder Reduktion als Vorhandenes erfaßt wird. Mit der Terminologie von *Sein und Zeit* ausgedrückt, geschieht hier folgendes: weil durch die Struktur des Menschen als In-der-Welt-seins kraft des ihr wesentlich innewohnenden Verfallens (Negativität) «das Weltphänomen selbst übersprungen wird, (deshalb) tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge»[32]. Sein heißt nunmehr metaphysisch Realität im Sinne dieser vorhandenen Substanz[33]. /193

5. Die Logik

Die erste Folge der Seinsvergessenheit ist jedoch noch nicht diese Auslegung des Seins als Substanzialität, sondern die Wandlung des ursprünglichen Sinnes vom *Logos* in denjenigen der modernen Logik. Daß diese Wandlung schon in Griechenland bei der

---

[30] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 360 «(...) das Ausbleiben wird als solches gerade im Denken der Metaphysik ausgelassen, so zwar, daß die Metaphysik auch dieses Auslassens als ihr eigenes Tun ausläßt. Durch das Auslassen wird das Ausbleiben, und zwar verhüllterweise, ihm selbst überlassen».

[31] Vgl. a.a.O., S. 27f.

[32] *Sein und Zeit*, S. 130.

[33] A.a.O., S. 201: «Die Interpretation des Verstehens zeigte (...), daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das Verstehen von 'Welt' *verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens*. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden. Dabei wird das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Ding Zusammenhang (*res*) begriffen. *Das Sein erhält den Sinn von Realität*. Die Grundbestimmung des Seins wird die Substanzialität. Dieser Verlegung des Seinsverständnisses entsprechend, rückt auch das ontologische verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes. Dasein ist auch wie anderes Seiendes real vorhanden. So erhält denn das Sein überhaupt den Sinn von Realität». Die Hervorhebung ist von mir,

Ideentheorie Platos vollzogen wird, soll uns darauf hinweisen, wie eng das Walten der Metaphysik mit ihren Konsequenzen dem ursprünglichen Wesen des Seins folgt — kaum entdeckt, wird dessen Verständnis schon umgewandelt.

Für die Griechen

> meint das Wort *idea* das Gesichtete im Sichtbaren, den Anblick, der. etwas darbietet. Was dargeboten wird, ist das jeweilige Aussehen, *eidos*, dessen, was begegnet. Das Aussehen eines Dinges ist das, worin es sich uns, wie wir sagen, präsentiert, sich vor-stellt und als solches vor uns steht, worin und als was es an-west, d.h. im griechischen Sinne *ist*[34].

«So macht die *idea* das Sein des Seienden aus»[35]. Soweit geschieht —meint Heidegger— nichts Besonderes, und wir bleiben beim ursprünglich griechischen Sinn des Seins als «aufgehenden Scheinens»[36], als *Physis*. Hier waltet immer noch die ontologische Differenz, wonach die Möglichkeit besteht, zu unterscheiden zwischen dem, was erscheint (Seiendes), und dem, *daß* dieses erscheint, also dem Erscheinen (dem Sein). Bleibt jenes *Was* auf dieses *Daß* bezogen, dann verursacht die ontologische Differenz keinen Bruch, und die *Physis* waltet einheitlich in der *idea* des so Erscheinenden. Doch hier liegt die Gefahr, die das griechische Denken nicht überstehen wird: die ontologische Differenz neigt nun dazu, mehr Differenz als «onto-logisch» zu sein; das Was, die *idea*, wird dadurch unabhängig vom Daß seines Erscheinens und somit absolut gesetzt als an und für sich Seiendes, das nicht mehr des Seins bedarf, um zu sein, und deshalb eigentlich selbst das Sein geworden ist. Daher wird jetzt bei Plato in dieser Auslegung des Seins als *idea* eine Wesensfolge zum Wesen selbst erhoben[37]: «So ist es geschehen. Nicht daß überhaupt die *Physis* als *idea* gekennzeichnet wurde, sondern daß die *idea* als die einzige und maßgebende Auslegung des Seins aufkommt, bleibt das Entscheidende»[38]. Nunmehr wird das Seiende nicht als *seiend* betrachtet, sondern insofern es gesichtet, ein Gesicht

---

[34] *Einführung in die Metaphysik*, S. 138.
[35] A.a.O.
[36] A.a.O., S. 139.
[37] vgl. a.a.O.
[38] A.a.O.

ausmacht[39]. Wichtig ist nicht, daß es *Seiendes*, sondern /194 daß es *dieses* oder *jenes* Seiendes ist[40] .

Der beschriebene Untergang des Erscheinens zugunsten des Erscheinenden hat weiters die Folge, daß jenes Seiende seinen faktischen Zusammenhang mit dem Denken, mit dem *Logos*, verliert, oder, was dasselbe heißt, daß der *Logos* seine unmittelbare Beziehung zur *Physis* unterbricht. Das «Wort» waltet nicht mehr aus der Sammlung des Seienden auf das Denken und dieses auf das Sein, sondern hat *für sich* eine Bedeutung —die *idea*— gewonnen, die sich selbständig in der Aussage ausspricht. Zwar entsprechen *Logos* und *Physis* einander, doch jeder von seinem bestimmten Bereich her, der parallel zum anderen verläuft. Das Wort kann nun unabhängig vom Seienden weitergesagt werden. Doch so verliert der *Logos* die Unmittelbarkeit seiner Wahrheit; denn, da er seinen Kontakt mit dem Seienden verloren hat, muß erst über die Wahrheit seiner Aussage entschieden werden. Und hier geschieht die zweite Katastrophe: anstatt das Problem der Aussagewahrheit auf die Wahrheit des Seins zurückzuführen, wird jetzt über diese Wahrheit *innerhalb* der Rede entschieden, indem man eine *richtige* —wahre— von einer *unrichtigen* —unwahren— Aussage unterscheidet; dies nämlich so, daß die Richtigkeit als etwas wesentlich der Aussage Zukommendes verstanden wird, das bloß von der Satzstruktur dieser Aussage abhängt.

> Anfänglich *ist* der Logos als Sammlung das Geschehen der Unverborgen-heit, in diese gegründet und ihr dienstbar. Jetzt wird der Logos als Aussage umgekehrt der Ort der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit. Es kommt zu dem Satz des Aristoteles, wonach der Logos als Aussage das ist, was wahr oder falsch sein kann[41].
>
> In der Gestalt der Aussage ist der Logos selbst zu etwas Vorfindlichem geworden. Dieses Vorhandene ist deshalb etwas Handliches, was gehandhabt wird, um die Wahrheit als Richtigkeit zu gewinnen und sicherzustellen (...). Die Geburtstunde der Logik ist gekommen[42].

Immerhin bleibt- trotz dieser Wandlung die vage Erinnerung daran, daß die Wahrheit doch irgendwie etwas mit dem Sein des

[39] A.a.O.
[40] A.a.O., S. 140.
[41] A.a.O., S. 142.
[42] A.a.O., S. 143.

Seienden zu tun haben muß. Wird aber aus dieser Voraussetzung versucht, diese wesentliche Bezogenheit wiederherzustellen, dann geschieht endgültig und irreparabel der letzte Akt der Seinstragödie: das Sein wird zu jenem, das von der richtigen, wahren Aussage getroffen wird; da aber, was richtig und wahr ist, von der Logik entschieden wird, bekommt diese hiermit die weitere Befugnis, über das Sein des Seien/195den zu entscheiden[43]. Sein ist nunmehr das, was im Sinne der Richtigkeit der Aussage von der Logik zugelassen wird. Sind nun die Kategorien die verschiedenen Weisen der Prädikation, dann ist die Ontologie zur Kategorienlehre geworden[44].

Die Kategorien, die von einem Subjekt mit Wahrheit, d.h. richtig prädiziert werden können, machen nun je nach ihrer Prädikationsweise das *Wesen* dieses Seienden aus. Hier finden die auseinandergefallenen *Logos* und *Physis* wieder zueinander. Doch der Schaden ist dadurch nicht wiedergutgemacht, sondern gerade verschlimmert. Denn die *idea* —dies ist, was die Logik am Seienden trifft — ist das so logisch gesicherte Sein des Seienden, das jetzt ein vorhandener Gegenstand geworden ist: die *ousía,* im Sinne der Metaphysik als Substanz verstanden[45]. Daß dieses seiende Sein weg vom erscheinenden Seienden, wie bei Plato, zum eidetischen Himmel versetzt oder, wie bei Aristoteles, in das Innere dieses Seienden als dessen Grund hingestellt wird, dies ist eine kosmetische Änderung, die für den Übergang vom Denken des Seins zur Logik der Metaphysik keinen wesentlichen Unterschied ausmacht.

---

[43] A.a.O.

[44] Vgl. a.a.O., S. 142.

[45] Vgl. a.a.O., S. 145: «Die Unverborgenheit, der für das Erscheinen des Seienden gestiftete Raum, stürzte ein. Als Trümmer dieses Einsturzes wurden 'Idee' und 'Aussage', *ousía* und *kategoría* gerettet. Nachdem weder das Seiende noch die Sammlung von der Unverborgenheit her bewahrt und verstanden werden konnte, blieb nur noch eine Möglichkeit: das, was auseinandergefallen war und als Vorhandenes vorlag, konnte seinerseits nur in eine Beziehung zueinander gebracht werden, die selbst den Charakter des Vorhandenen hat. Ein vorhandener Logos muß sich einem anderen Vorhandenen, dem Seienden als Gegenstand, angleichen und nach diesem sich richten». Vgl. auch S. 144.

6. Der metaphysische Subjektivismus

Das Wesentliche für die zur Logik gewordenen Metaphysik ist nunmehr die Sicherung der Richtigkeit der Aussage. Aristoteles versucht, diese Sicherung im Seienden selbst zu verankern, indem dieses als Substanz das Subjekt (*Hypokeimenon*) der Kategorien wird und sein Wesen die Garantie ihrer richtigen Prädikation. Wenngleich Heidegger m.W. nicht ausdrücklich darauf hinweist, scheint es von seiner Auffassung her jedoch nicht schwer, dieser Wendung der Metaphysik eine Inkohärenz vorzuwerfen. Denn das «wesentlich» Seiende wird von der Logik her bestimmt — wieso versucht jetzt die Logik zirkelhaft, die Sicherung ihrer Aussage beim Wesen des Seienden zu finden?

Die weitere Entwicklung der Metaphysik zeigt am cartesianischen Zweifel die Brisanz dieses Problems. Dieser «methodische» Zweifel bedeutet eine wesentliche Wende in der Bestimmung dieser Metaphysik. Durch ihn wird die aristotelische Annahme in Frage gestellt, wonach die Aussagewahrheit einem ontologischen Zusammenhang ent/$_{196}$spreche, der selbst jenseits der Logik die Form: S ist P aufweise. Durch den Zweifel wird nun versucht, diese Wahrheit auf einem ganz anderen Bereich zu begründen, nämlich auf der jeden Zweifel standhaltenden subjektiven Gewißheit dieser Wahrheit. Der *«fundamentum inconcussum veritatis»* in diesem Sinne der Gewißheit[46] kann nicht die Substanz als Subjekt der Prädikation sein (da dieses Subjekt immer schon logisch vermittelt ist), sondern ist das prädizierende Subjekt selbst, die erste Person der Rede: Ich.

Dies bedeutet jedoch nicht die Ablehnung der Substanzphilosophie, sondern bloß ihre Umgestaltung durch die Verschiebung ihres Schwerpunktes. Diese cartesianische Wendung bleibt nämlich im Zug jenes metaphysischen Grundsatzes, wonach sich der Grund der Wahrheit in einem Seienden als Substanz befinden muß; und so wird jetzt das Subjekt der Gewißheit, das ja *«fundamentum inconcussum veritatis»* ist, als Substanz gesetzt. Dieses Ich als *«absolutum certum»* ist nun die letzte Bürgschaft der richtigen Wahrheit und als solche der Grund des von dieser Richtigkeit her verstandenen Seins. Das Sein ist nunmehr das Seiende als «das Gewisse» eines Subjekts.

---

[46] Vgl. «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 106.

> Welches ist dieses der. Grund bildende und den Grund gebende Gewisse? Das *ego cogito (ergo) sum*. Das Gewisse ist ein Satz, der aussagt, daß gleichzeitig mit dem Denken des Menschen er selbst unbezweifelbar mit anwesend, d.h. jetzt: sich mitgegeben sei[47].

> Der Mensch wird zum eigentlichen Zugrundeliegenden, zu dem, *quod substat*, zur Substanz. Der Subjektsbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden, in dessen Vorstellen das Vorgestellte und der Vorstellende in ihrer Zusammengehörigkeit fest-gestellt sind[48].

> Der Mensch ist so der ausgezeichnete, allem Vorstellen von Seiendem und seiner Wahrheit zum-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist subiectum in «diesem ausgezeichneten Sinne. Name und Begriff 'Subjekt' gehen jetzt in der neuen Bedeutung dazu über, der Eigenname und der Wesensort für den Menschen zu werden. Dies besagt: Alles nicht menschliche Seiende wird zum Objekt für dieses Subjekt. Fortan gilt Subjektum nicht mehr als Name und Begriff für Tier und Pflanze und Stein[49].

Auf dieser subjektiven Bestimmung des Seins des Seienden als /197 Vorgestelltheit ergeben sich nun weitere Konsequenzen für die Bestimmung des neuzeitlichen Weltbildes. Die Welt wird als Vorstellung zur Re-präsentation des Menschen. Wir sehen hier, wie die wesentlichen Bestimmungen der Metaphysik durch die Wandlung der ursprünglichen Züge des Seins erreicht werden: Das Sein wurde ursprünglich —diese ist die alte These Heideggers— als Präsenz erfaßt; es war das Anwesen in der Unverborgenheit. In dieser Präsenz «präsentierte» sich, dem Menschen offen, aber diesem unverfügbar, d.h. von sich her, das Seiende. Jetzt, und hier liegt die metaphysische Transformation, ist diese *«praesentatio»* zur *«re-praesentatio»* geworden[50], sodaß das Seiende, das in ihr aufkommt, dem Menschen als das «jederzeit vorstellbare und vorgestellte *me cogitare = me esse*»[51] gehört. Nunmehr ist nur das wahr und seiend, was durch diese

---

[47] A.a.O., S. 108.
[48] *Nietzsche*, Bd. II, S. 182.
[49] A.a.O., S. 168.
[50] Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 142.
[51] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 109.

gleichsame Verdoppelung (re-) der Präsenz in der Vorstellung an jener Gewißheit teilnimmt, die das Subjekt immer schon von sich selbst hat. Die spontane, immer unverfügbare Anwesenheit des Seienden ist so in der kontrollierten, immer wiederholbaren Re-präsen-tation der eigenen Subjektivität gezähmt worden.

Diese Zähmung des Seienden zeigt sich nun in seiner logischen Errechenbarkeit für das Subjekt. Dieses neue Verständnis der Logik ist eine neue Folge der subjektiven Beschaffenheit des Wahrheitsgrundes: das Logische, Objektive, Wahre und letztlich Seiende ist gerade das Subjektive, d.h. jenes, was aus dem Subjekt stammt und in ihm fundiert ist. Dieses Subjekt ist das Maß geworden, mit dem also errechnet wird (dies ist der Sinn des logischen Kalküls), was als Wahres so gelten darf, daß das Subjekt darüber jederzeit verfügen kann. Die Logik sichert nun durch dieses berechnende Kalkül die Wahrheit der Vorstellung als solche des Subjekts —also als Gewißheit—, indem sie nur als Wahres jenes Seiende zuläßt,

> das durch das Vorstellen dem Subjekt als unbezweifeibar zu-gestellt und als so Gestelltes jederzeit wieder errechenbar ist (...). Als Seiendes gilt dabei nur, was in der Weise des gekennzeichneten Vor- und Sichzustellens sichergestellt ist. Ein Seiendes ist nur jenes, dessen das Subjekt im Sinne seines Vorstellens (das Vorstellen seiner selbst) sicher sein kann[52].

Das Sicherstellen dieses Vorstellens «muß ein Berechnen sein, weil nur die Berechenbarkeit gewährleistet, im voraus und ständig des Vorzustellenden gewiß zu sein»[53]. Es ist also im Grund die Gewährleistung dieser Berechenbar/198keit, was die ausgezeichnete Stellung des Menschen im neuzeitlichen Wandel des metaphysischen Denkens bestimmt: «Der Mensch begründet sich selbst als die Maßgabe für alle Maßstäbe, mit denen ab- und ausgemessen wird, was als gewiß, d.h. als wahr und d.h. als seiend gelten kann»[54].

Wie weit sind wir hier von jener Auszeichnung des Menschen als Hüter des Seins! —

---

[52] *Nietzsche*, Bd. II, S. 169 f. Zusatz in Klammern ist von mir.

[53] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 108. Zusatz in Klammern ist von mir.

[54] A.a.O., S. 110.

> Eines ist die Bewahrung des jeweilig beschränkten Umkreises der Unverborgenheit durch das Vernehmen des Anwesenden (der Mensch als *Metron* bei Protagoras). Ein Anderes ist das Vorgehen in den entschränkten Bezirk der möglichen Vergegenständlichung durch das Errechnen des jedermann zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren[55].

Das Vorstellen ist nicht mehr das Sichentbergen für den Menschen, sondern das Ergreifen und erst so Begreifen vom gesicherten Seienden durch diesen Menschen[56] — «Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht»[57]. Vom Hirt des Seins ist der Mensch zum Wolf geworden: für den Menschen und für all das Seiende überhaupt. Daß Hobbes dazu kam, dies zu formulieren, hat seinen Grund —würde Heidegger meinen— in der metaphysischen Auslegung des Seins, die im neuzeitlichen Denken ihre subjektivistische Ausprägung vollzieht.

7. Die Technik

Ist aus dieser Zusammenfügung von Logik und Subjektivismus die ganze Spannweit der Welt und die Anwesenheit des Seienden im ganzen auf die Beziehung zwischen «Subjekt» und «Objekt» zusammengeschrumpft, dann waltet, was Heidegger das Ge-stell nennt[58]: das Wesen der Technik als planetarische Auslegung des Seins des Seienden in seiner her-*stell*-baren Vor-*gestellt*-heit. Das Seiende wird durch das Vor-stellen zum Gegenstand bestimmt als gesichertem Be-stand. Die logische Be-standsicherung der Wahrheit erfolgt, wodurch überhaupt das Seiende, dem Menschen zu-gestellt, zum Stand gebracht wird[59]. Ist einmal diese Bestandsicherung bewerkstelligt[60], dann kommt, was Heidegger mit Nietzsche der letzte Mensch nennt, auf. Die Vernunft vollzieht bei ihm als Vorstellen des Gegenstandes seine letzte Verwirklichung. Dieses Vorstellen

---

[55] A.a.O., S. 110.

[56] A.a.O., S. 106. Über den Vergleich der Position Descartes' mit derjenigen des Protagoras und mit der griechischen Auszeichnung des Menschen vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 172 f.

[57] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 108

[58] Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 27.

[59] Vgl. *Was heißt Denken?*, S. 28.

[60] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 378.

> hält sich da nur noch an das jeweils gerade Zu- und Bei-/199Gestellte und zwar als ein solches, dessen Zustellung im Betreiben und Belieben des menschlichen Vorstellens geregelt und auf die allgemeine Verständlichung und Bekömmlichkelt verabredet wird. Zum Erscheinen gelangt alles, was ist, nur insoweit, als es durch dieses stillschweigend verabredende Vorstellen als ein Gegenstand oder als ein Zustand zugestellt und damit erst zugelassen wird[61].

Der Grundzug des Seins ist für das Seiende Be-stellbarkeit und Her-stellbarkeit. Das Seiende im Ganzen ist zur Wirk-lichkeit geworden, zu dem, was erwirkt und für weitere Wirkung wirksam werden kann. So waltet das Sein als Gestell, als das Wesen der Technik. «Das Gestell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen»[62]. Doch diese Versammlung ist wiederum nichts Technisches[63], sondern ein metaphysischer Zug des Seins, ja die letzte Konsequenz der Metaphysik, in der das Sein selbst als das eigene Ausbleiben sein Wesen vollzieht.

Was ist aus dem Seienden geworden, an dem einmal die Wahrheit des Seins das Ganze der Welt in ihrem ursprünglichen Aufgehen versammelte? Was ist z.B. vom Rheinstrom geblieben, der, einmal von Hölderlin besungen, zum Werk der Kunst und so zur Offenbarung des Seins erhoben wurde? — In der traurigen Prosa, die dem Gleichgültigen entspricht, beschreibt Heidegger den letzten Akt der schon angekündigten Seinstragödie:

> Das Wasserkraftwerk ist in den Rhein-strom gestellt, der die Turbine daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandszentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie *erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes*. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, *aus dem Wesen des Kraftwerks*[64].

---

[61] *Was heißt Denken?*, S. 28.
[62] Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 31.
[63] Vgl. a.a.O., S. 28.
[64] A.a.O., S. 23. Die Hervorhebung ist von mir.

Von Kunst- zu Kraft-werk ist also der Rhein geschrumpft — weit weg sind wir hier von jener griechischen Auslegung der *techne*, die sowohl die Herstellung als auch die Dichtung in sich bergen konnte. Doch dieses Herstellen —auch *poiesis*— war für die Griechen eher /200 ein Her-vor-bringen, welches das Seiende

> aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vorbringt. Her-vor-bringen ereignet sich nur (für die Griechen), insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt, Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir das Entbergen nennen. Die Griechen haben dafür das Wort *aletheia*. Die Römer übersetzen es durch *'veritas'*. Wir sagen 'Wahrheit' und verstehen sie gewöhnlich als Richtigkeit des Vorstellens[65].

Aus demselben Grund, nämlich dem Walten des Seins als Gestell, stammt ferner die Sinnverschiebung, die mit der Übernahme des Kausalitätsbegriffes geschieht. Für die Griechen war —nach Heidegger— diese Kausalität Ver-an-lassung; wobei dieses Ver-an-lassen bedeutet: Anwesendes ins Anwesen ankommen lassen[66]. Und letztlich war für die Griechen die Wirklichkeit nicht das Er-wirkte im Sinne des bestellbaren Herstellens, sondern der Grund des Werkes. Damit wir aber dies in seiner Ursprünglichkeit verstehen können, müssen wir den schon für uns und von uns verdeckten Ursinn von «Werk» und «Wirken» wieder entdecken.

> 'Wirken' gehört zum indogermanischen Stamm *uerg*, daher unser Wort 'Werk' und das griechische *ergon* — Aber nicht oft genug kann eingeschärft werden: der Grundzug von Wirken und Werk beruht nicht im *efficere* und *effectus*, sondern darin, daß etwas ins Unverborgene zu stehen und zu liegen kommt. Auch dort, wo die Griechen —nämlich Aristoteles— von dem sprechen, was die Lateinischen *causa efficiens* nennen, meinen sie niemals das Leisten eines Effektes. Das in *ergon* sich Vollendende ist das ins volle Anwesen Sich-hervor-bringende; *ergon* ist das, was im eigentlichen und höchsten Sinne an-west. Darum und nur darum nennt Aristoteles die Anwesenheit des eigentlichen Anwesenden die *energeia* oder auch die *entelekheia* = das Sich-in-der Vollendung (nämlich des Anwesens) halten[67].

---

[65] A.a.O. , S. 19 f.
[66] Vgl. a.a.O., S. 18.
[67] A.a.O., S. 49 f.

Diese *energeia* ist hingegen für uns auf Knopfdruck bestellbare Energie geworden, die erwirkbar und deshalb wirksam ist, weil sie uns weitere Wirklichkeiten zustellen kann nach einem gegenständlichen, und d.h. aus- und berechenbaren Wert. Sie ist das errechenbare Maß des Seins für ein Seiendes, das eben nach dem Maß der für dessen Erwirkung notwendigen Energie für sich einen Wert bekommen hat.

Wir sehen, wie der Untergang des Seins durch die Technik vollzo/201gen wird:

> Genug, daß das Seiende selbst sich zeigt und daß solches bleibt; das genügt dem Menschen, um innerhalb des Seienden zu wirken und zu handeln, um die Dinge vorwärts zu bringen und je nach Bedarf einzurichten. Daß das Seiende 'ist' und als das Seiende, das 'ist', durch das Sein bestimmt wird, daran braucht sich der Mensch in seinem Alltag nicht zu kehren. Das Seiende wohl, darauf trifft er tagtäglich. Aber das Sein des Seienden bleibt dem Menschen fremd. Wir sagen (wir sehen es uns sagen): das Wetter ist schlecht — 'das schlechte Wetter' genügt. Das 'ist' kümmert uns gar nicht; auch nicht, wenn wir es erfahren und sehen das Wetter ist gut. Gutes oder schlechtes Wetter — wohl, aber das 'ist', damit läßt sich nichts anfangen[68].

8. Der Wille zur Macht

Was aus der Technik hervorkommt, ist das Seiende als Wert. Dieser Wert soll objektiv, nach meßbaren Kriterien bestimmt werden können. Der Wert ist, «technisch betrachtet», das sichere Maß des Seins für das Seiende. So vergißt die Technik in der Fata Morgans ihrer kalten Objektivität, Berechenbarkeit und Positivität, daß «durch die Einschätzung von etwas als Wert das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen wird»[69], daß jede Wertung, und gerade dort, wo sie bloße Feststellung sein will, einer Subjektivierung des Seins des Seienden entstammt[70]. Denn, was heißt, daß etwas «wert» ist? Diese Frage kann nicht durch das Wieviel des Wertes beantwortet werden. Wir müssen weiter fragen, woher es bestimmt werden kann, daß etwas ebenso und soviel «wert» ist. Die Antwort

---

[68] *Heraklit*, S. 322.
[69] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 349.
[70] A.a.O.

lautet: der Wert ist das durch das berechnende Vorstellen ausgerechnete Maß des Seins für das Seiende hinsichtlich seines auf mir zugestellten Bestandes. Ein Buch ist z.B. öS 100 wert, dies heißt: ich kann es mir nach Bestellung zuschicken lassen, für mich bestehenlassen, es ja seinlassen, und d.h. immer erzeugen lassen — wann immer ich dafür öS 100 auftreiben kann. Ich habe nämlich die Sicherheit, um diesen Betrag dieses Seiende für mich sichern zu können. Was heißt aber die Sicherheit haben? Wir können es anders sagen: *Ich bin mir sicher*, um diesen Preis das Buch bekommen zu können. Der Wert eines Dinges /202 entspricht also der Selbstsicherheit des Menschen etwas *zu können*.

Der Wert zeigt uns nun das wahre Wesen der Vorgestelltheit, auf die das Sein des Seienden reduziert wurde. Diese Vorgestelltheit ist der Grundzug des Seins, durch den dieses für das Seiende durch logische Methoden errechnet werden kann. Für die Metaphysik und durch deren zwei Momente: die Logik und die Technik, zeigt sich das Sein in seiner eigenen Entfremdung bzw. Ausbleiben als

> die im rechnenden Vor-stellen sichergestellte Vorgestelltheit, durch die dem Menschen überallhin das Vorgehen inmitten des Seienden, die Durchforschung desselben, die Eroberung und Meisterung und Bereitstellung gesichert wird, dergestalt, daß er selbst von sich aus Meister seiner eigenen Sicherung und Sicherheit werden kann[71].

Allmählich wird also das Anliegen Heideggers bei der Herausarbeitung des Sinnes der Metaphysik klar: Das Sein ist jener durch den wahren Satz bestimmten Sinn des Seienden, in dem dieses dem Menschen bezüglich seiner Sicherheit zur Verfügung steht.

> Der Mensch stellt von sich aus sein Wesen auf Sicherheit inmitten des Seienden gegen und für dieses. Die Sicherung im Seienden sucht er durch eine vollständige Ordnung alles Seienden im Sinne einer planmäßigen Bestandsicherung zu bewerkstelligen, auf welche Weise sich die Einrichtung im Richtigen der Sicherheit (also in der logischen Wahrheit als dem Sein des Seienden) vollziehen soll[72].

Die Vorgestelltheit als Grundzug des Seins für das Seiende ist nun bloß eine weitere Folge dieses Sicherungswillens: sie ent-

---

[71] *Nietzsche*, Bd. II, S. 169.
[72] A.a.O., S. 378. Zusatz in Klammern ist von mir.

stammt jenem vorstellen, «das unbedingt sich auf sich selbst stellt und von sich aus und für sich alle Bedingung des Seins auszumachen hat»[73], um inmitten des Seienden sich selbst sicher sein zu können. Diese Bestimmung des Seins als Vorgestelltheit ist aus dem unbedingten Sicherungswillen des Subjekts die Bedingung dafür, daß dieses Subjekt als das vorrangige Seiende die sichere Herrschaft über das Seiende im ganzen begründen kann. Die Sicherung des Seienden im Ganzen, die mittels der wissenschaftlichen Logik in der Praxis durch die Technik vollzogen wird, erweist sich somit als Wille, welcher immer Wille zur Macht ist.

> Die Frage bleibt, ob das Sein als Vorgestelltheit seinem Wesensgehalt nach eine Vorstufe des Willens zur Macht sei, der, als Grundcharakter des Seienden erfahren, dann erst erlaubt, die Gewißheit als Wille zur Festmachung und diese als eine Art des Willens zur Macht zu erklären[74].

Daß /203 Heidegger die Frage positiv beantworten wird, scheint klar; «demnach ist Descartes' Metaphysik doch schon eine Metaphysik des Willens zur Macht, nur unwissentlich»[75]. Sein als Vorgestelltheit, als Repräsentation, ist die Darstellung des Subjekts und besagt demnach:

> sich in die Anwesenheit, die maßgebliche, bringen, Sich-vor- und Durch-bringen, Sich-durch-setzen. Vom Wesen der recht verstandenen als der sich zeigenden vorbildlichen Sichtsamkeit bis zu dem beherrschenden Sich-durch-setzen geht ein einheitlicher Wesenszusammenhang, in dessen Entfaltung das Willenshafte immer entschiedener heraustritt»[76]. Diese Entfaltung ist die Metaphysiksgeschichte.

Das Sein ist durch diese Geschichte zum Willen zur Macht geworden. Wir würden aber diesen Machtanspruch des Willens mißverstehen, wenn wir den Willen von der Macht her verstehen, und nicht umgekehrt. Der Wille zur Macht ist *Wille* zur Macht, und nicht Wille zur *Macht* — Was heißt dies? Wir müssen hier auf den Ursprung dieser Auslegung des Seins des Seienden zurückgreifen: Wir befinden uns im Bereich der Metaphysik. Sie stammt aus dem Ausbleiben des Seins zugunsten des Seienden.

---

[73] A.a.O., S. 234.
[74] A.a.O., S. 236. Vgl. auch S. 234.
[75] A.a.O., S. 236.
[76] *Heraklit*, S. 385.

Die Metaphysik ist die Erfahrung der Absolutheit des Seienden; dieses wird dabei als Substanz gesetzt. Diese Absolutheit heißt bei Heidegger: das Seiende ist es selbst, und nur es selbst. So wird das Seiende behauptet. Zuerst erfolgt diese Behauptung vom Sein her; doch dieses Sein bleibt vergessen, und die Behauptung wird dann, vom Seienden selbst gesehen, zur Selbstbehauptung dieses Seienden. Sich selbst behaupten, heißt nun, sich selbst behaupten *können*. Das Seiende ergibt sich so als ein Selbst-sein-können, welches einen willen zu sich selbst voraussetzt. Aus der Metaphysik ergibt sich das Sein des Seienden als Wille[77], als ein sich wollender Wille, der von Heidegger als ein Wille zum Willen bezeichnet wird[78]. «Der Wille ist die sich zusammennehmende Versammlung eines jeden *ens* zu ihm selber»[79]. Der Grundsatz der Metaphysik lautet also: vom Sein verlassen ist das Seiende das Sich-selbst-haben-wollen. Dieses Wollen ist nun ein absolutes. Das heißt: das Seiende will sich selbst, und nur sich selbst, und auch wenn es sich gegen das Sein überhaupt als seinen Ursprung behaupten muß. Ist das Seiende von der Metaphysik her verstanden, dann gibt es nur eines: wenn Seiendes ein Verhältnis eingeht, dann muß es entweder sich ergeben und sich so als relativ zum /204 Anderen erweisen, oder sich gegen dieses Andere durchsetzen und ihm den eigenen Willen aufzwingen. Anders gesagt: metaphysisch als Absolutes behauptet, sieht das Seiende von seinem Selbstbehauptungswillen jedes Verhältnis als Kampf an. Indem jedes Seiende so das Andere, wozu es sich verhält, zwecks der eigenen Behauptung sozusagen in seinen Orbit bringen will, ist der Urwille (Wille zum Willen), in dem es sich behauptet, Wille zur Macht. So ist dieser eine Folge des wesentlichen Zuges der Metaphysik zur absoluten Behauptung des Seienden, der aus der Vergessenheit des Seins stammt.

Jetzt wird aber von einer anderen Perspektive aus ersichtlich, warum die Metaphysik in Subjektivismus ausmünden muß: nämlich weil der Mensch, der immer schon in seinem Verhalten zum Seienden im Ganzen existiert, die Ganzheit dieser ursprünglich offenen Existenz als Sicherung der eigenen Seiendheit verstehen

---

[77] «Wozu Dichter?», *Holzwege*, S. 278.
[78] *Heraklit*, S. 386.
[79] «Wozu Dichter?», *Holzwege*, S. 278.

will, muß diese Existenz meistern können. Als willentliches Subjekt muß er sich gegen alles durchsetzen, womit er als Dasein ein Verhältnis eingeht. Die absolute Herrschaft beginnt: «im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze»[80].

> Nur eines läßt sich schon bei geringer Wachheit des Nachdenkens erkennen, daß sowohl die Wissenschaften von der leblosen und der lebendigen Natur als auch die Wissenschaften von der Geschichte und den geschichtlichen Werken immer eindeutiger sich herausbilden zu einer Art und Weise, wie der neuzeitliche Mensch der Natur und Geschichte und der 'Welt' und 'Erde' überhaupt sich durch Erklärung bemächtigt, um diese erklärten Bezirke planmäßig und je nach Bedarf nutzbar zu machen für die Sicherung des Willens, über das Ganze der Welt Herr zu sein in der Weise des Ordnens. Dieser Wille, der in allem Vorhaben und Vernehmen, in allem Gewollten und Erreichten nur sich selbst will und zwar sich selbst, ausgerüstet mit der stets gesteigerten Möglichkeit dieses Sich-wollen-könnens, ist der Grund und der Wesensbezirk der modernen Technik. Die Technik ist die Organisation und das Organ des Willens zum Willen[81].

Doch immer wieder kommt die Negativität des Widersprüchlichen zum Vorschein: um sich selbst zu wollen, muß der Mensch das wollen, was als das Seiende das Andere ist. Der Wille ist aber ein absolutisierendes Prinzip: was er will, will er absolut; und er negiert /205 somit, das Andere behauptend, die Quelle des ursprünglichen Wollens. Wir können uns leider nicht länger damit befassen, und weisen bloß daraufhin: der Wille, alles als absolut erklärend, verhindert am Ende jeder Vorrang; indem er alles als absolut behauptet, negiert er alles als relativ dazu. Was sich daraus ergibt, das letzte Resultat des sich absolut wollenden Menschen, ist nicht die Behauptung der Subjektivität, sondern «die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit», in der er sich niederläßt und einrichtet[82]. Ist aber diese letzte Nivellierung umwillen der Bestandsicherung des Seienden im ganzen erreicht, dann

> geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. In-

[80] A.a.O., S. 111.
[81] *Heraklit*, S. 192.
[82] *Holzwege*, S. 111.

dessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf[83].

Wir fassen kurz zusammen! Vom Sein verlassen, ergibt sich das Seiende als das Absolute, das sich selbst willentlich behauptet, und zwar über alles hinweg. Der Mensch bleibt aber vom Wesen aus in einem Verhältnis bestehen, in dem er eben ein wollendes Wesen bleibt. Sich wollend, will er das Andere und deshalb, sich behauptend, negiert er sich selbst.

Diese Auffassung des Willens, die stark im Anschluß an Nietzsche von Heidegger gewonnen wird, ist hier schwer zu kritisieren, da eine genaue Verfolgung ihrer Wurzel uns sehr weit weg von der allgemeinen Argumentationslinie bringen würde. M.E. hat diese Auffassung den Verdienst, eine ontologische, und nicht bloß psychologische Erklärung des Willensphänomens geliefert zu haben. Sein heißt (metaphysisch) u.a. Wollen, und zwar sich selbst wollen. Nur ist bei Heidegger diese Bestimmung des Seins negativ erreicht: für ihn ist das Sein Relativität, deshalb ist das sich selbst Wollen seinsnegierend und also Wille zur Macht über das andere Seiende. Ich glaube aber, es sei möglich, aus der anderen Voraussetzung auszugehen, wonach das Sein Absolutheit ist, wobei dann die Selbstbehauptung des Seienden die liebende Behauptung des Seienden im ganzen darstellt, und umgekehrt, die Behauptung des Anderen die Verwirklichung des eigenen Seins. Eine Ontologie der erschaffenden Liebe im Gegensatz zum Willen zur Macht dürfte aus dieser Voraussetzung möglich sein. Der Hinweis darauf möge hier jedoch genügen. /206

9. Der Satz vom Grund

Daß Heidegger der metaphysische Anspruch des Seienden auf dessen Begründet-sein als Begründet-sein-wollen und somit im Zusammenhang der *Herrschaft* des Satzes vom Grund Verstehen wird, ist schon aus dem Gesagten klar zu ersehen. Diese

---

[83] *Vorträge und Aufsätze*, S. 34. Das Zitat fährt fort (S. 34f.): «Dadurch macht sich der Anschein breit, alles, was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemachte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst (...) Indessen begegnet der Mensch heute gerade nirgends mehr sich selbst, d.h. seinem Wesen (...), (da) er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum niemals nur sich selbst begegnen kann».

Herrschaft «beginnt jetzt erst in dem offenkundigen Sinne, daß alles Vorstellen dem Anspruch auf unbedingte Zustellung des zureichenden Grundes für jedes Seiende durchgängig entspricht»[84]. Die Gültigkeit des Satzes vom Grund entspringt somit unmittelbar der Metaphysik, insofern diese «das Seiende als das Seiende vorstellt in der Weise des begründenden Vorstellens»[85]. Das Seiende ist als solches begründet, dies heißt einfach: es wird zum Sein nur das als Seiendes zugelassen, was aus solchen Bedingungen erscheint, deren Wiederholung das sichere Wiedererscheinen des so Seienden garantiert. Der Grund des Seienden ist der Grund und die Bedingung der Planbarkeit jedes Aufenthaltes des Menschen mitten unter ihm[86].

> Der Grund verlangt, überall so zum Vorschein zu kommen, daß alles im Bereich dieses Anspruches als eine Folge erscheint und d.h. als Konsequenz vorgestellt werden muß. Nur das, was sich unserem Vorstellen so darstellt, uns so begegnet, daß es auf seinen Grund gesetzt und gestellt ist, gilt als sicher Stehendes, d.h. als Gegenstand. Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es *ist* — Nur das in einem begründeten Vorstellen zum Stehen Gebrachte kann als Seiendes gelten[87].

Die Eigenart der Metaphysik besteht nicht nur darin, daß sie über das Seiende durch den Satz vom Grund den Anspruch auf Verfügung über dieses Seiende erhebt, sondern auch darin, daß sie diesen Anspruch einlöst und das Seiende tatsächlich meistert. Doch, wie könnte es anders sein, wenn von vornherein nur das als Seiendes zugelassen wird, was diesem Anspruch entspricht? Diese Zulassung geschieht, wir sahen es schon, indem das Seiende als Objekt eines logischen Stiles erfaßt wird. Das so zugelassene Seiende ist dann in der inneren Logik des Aussagesatzes begründet. Der Grund, aus dem ein Satz als wahr erklärt wird, ist derselbe Grund, in dem das Seiende als Objekt des Sat-

---

[84] «Der Satz vom Grund», S. 98.

[85] *Zur Sache des Denkens*, S. 61.

[86] Vgl. Identität und Differenz», S. 26.

[87] «Der Satz vom Grund», S. 54. Vgl. auch S. 196: «Worin besteht also das Große des Satzes vom Grund als des *principium magnum*, *grade et nobilissimum*, des großen, gewaltigen und allbekannt-erhabensten Prinzips? Antwort: Darin, daß dieses Prinzip darüber verfügt, was als etwas Seiendes soll gelten dürfen. Im Satz vom Grund spricht dieser Anspruch auf die Verfügung darüber, was Sein eines Seienden heißt».

zes hinsichtlich seiner Sicherung begründet bleibt. Es gilt also: der Satz des Grundes (alles Seiende hat einen Grund) ist der Grund des Satzes.

> Der Satz vom Grund ist /207 der Grundsatz der jederzeit möglichen und notwendigen Zustellung des Grundes für einen wahren Satz. Der Satz vom Grund ist der Grund-satz der notwendigen Begründung von Sätzen. Das Großmächtige des Prinzips besteht darin, daß es alles Erkennen, das sich in Sätzen aussagt, durchherrscht, leitet und trägt[88],

und von hier aus das Sein des Seienden als solchen.

> Etwas 'ist' nur, d.h. als Seiendes ausgewiesen, wenn es in einem Satz ausgesagt ist, der dem Grundsatz des Grundes als dem Grundsatz der Begründung genügt[89],

d.h. wenn der Satz von seiner Dynamik her so erweitert werden kann, *daß er als einen logisch zustellbaren Teil des Satzes eine gründende Instanz enthäl*t. So hat immer ein wahrer Satz die Form: *«S ist P, weil G»*.

Mit diesem absoluten Vorrang des Satzes vom Grund, bleibt die Sonderstellung des Menschen als Herrscher des Seienden gesichert; denn «Grund ist solches, was dem vorstellenden, denkenden Menschen zugestellt werden muß»[90]. Die Ortschaft der Begründung bleibt für den modernen Menschen, der der Metaphysik entspringt, nicht das Sein, sondern das subjektive Vorstellen, insofern dieses dem Menschen so «logisch» (d.h. in Sätzen) zugestellt wird, daß er immer darüber verfügen kann[91] .

Aus der logischen Beschaffenheit des Satzes vom Grund kann man jetzt ein weiteres und wichtiges Korollar ableiten: Der Grund des Seienden muß derart beschaffen sein, daß er sich in den Zusammenhang eines wahren Satzes einbauen läßt und also als ein Teil des Aussagesatzes fungieren kann. Doch alles, was in einem prädikativen Satz vorkommt, und insofern es dabei vorkommt, ist ein Seiendes. Die logische Struktur des Satzes vom Grund verlangt daher, daß die im wahren Satz stattfindende Begründung eines Seienden von einem anderen Seienden, von ei-

---

[88] A.a.O., S. 45 f.

[89] A.a.O., S. 47.

[90] A.a.O.

[91] Vgl. a.a.O., S. 54: «Begründend aber ist ein Vorstellen dann, wenn jeweils der Grund als Begründender dem vorstellenden Subjekt zugestellt wird».

ner Sache, von der Ursache geleistet wird. Begründung heißt also Ursächlichkeit. Der Satz vom Grund erweist sich somit als Kausalitätsprinzip. Daraus wird sich ergeben, nicht nur, daß die Begründung des Seienden nicht vom Sein her angegangen, sondern auch, daß der Anspruch erhoben werden wird, ein Seiendes könne als Ur-sache ja der Grund des Seins für das ver-ur-sachte Seiende werden[92]. /208

10. Die onto-theo-logische Verfassung der Metphysik

Die metaphysische Auslegung des Satzes vom Grund würde nichts weiteres bedeuten, könnte die Metaphysik beim Gesagten bleiben: jedes Seiende hat seinen Grund bei einem anderen, welches für es die Ur-sache ist. Diese These hätte dann eine rein ontische Tragweite, und es scheint schwer etwas Störendes dabei zu finden, daß z.B. ein Tisch von einem Tischler ver-ur-sacht wird. Nur dies kann die Metaphysik eben nicht, bei einer ontischen Aussage bleiben. Bewußt oder unbewußt, bewegt sie sich immer im Horizont der onto-logischen Differenz; denn das Sein, wenngleich vergessen, ist immer noch am Seienden —wie könnte es anders!— «tätig». Und hier nimmt die Seinsvergessenheit der Metaphysik eine sonderbare Art ein: es ist nicht so, daß die Metaphysik das Sein nicht beachtet; dies tut sie ja; sie übersteigt sogar, genauso wie das Denken des Seins, genauso wie jedes Denken, das einzelne Seiende auf dessen Sein hin; doch in dieser Beachtung und in der Übersteigung geschieht gerade das Falsche: daß sie nämlich das Sein, das sie als transzendentalen Ursprung des Seienden denkt, wiederum als Seiendes setzt und also als das höchste Seiende versubstantialisiert[93]. Weil die Metaphysik das Seiende als Seiendes denkt und denken muß, fragt sie, woher dieses die Seiendheit bekommt; die Metaphysik sieht sich so gezwungen, den Ursprung des Seienden zu denken. Sie bedenkt aber nicht, daß diese Frage uns immer schon über das Seiende, nicht nur im einzelnen, sondern im ganzen hinausbringt; und so interpretiert sie den transzendentalen Bereich, der sich ihr hier eröffnet, wiederum ontisch: das Seiende als Seiendes wird nicht in seiner onto-logischen Differenz auf das An-

[92] Vgl. *Identität und Differenz*, S. 67.
[93] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 35O.

dere (das Denken), Nicht-Seiende bezogen gehalten, sondern es wird *von einem schlechthin Seienden* als ontisch begründet erklärt. Die Frage nach dem Sein des Seienden wird, kaum gestellt, schon umgeformt[94] und lautet: «Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende?»[95].

So ergibt sich die Frage nach dem Sein für die Metaphysik als eine zwiefältige: sie fragt nach dem Seienden bezüglich seiner Seiendheit, d.h. «im Sinne seiner allgemeinsten Züge»[96] — so ist sie *Onto*-logie; und sie fragt nach dem Seienden hinsichtlich seines seienden Ursprungs, d.h. «im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden»[97] — so ist sie *Theo*- logie[98].

/209 Die Metaphysik ist aber nicht etwa zuerst Onto- und dann Theo-logie, sie ist beides auf einmal, insofern sie die Frage nach der Seiendheit, d.h. für sie nach dem Seienden im allgemeinen, im Horizont des Seienden beantworten will, und insofern sie also deshalb auf ein Seiendes schlechthin als das höchste zurückgreifen muß. So ist sie in eins *Onto-theo*-logie[99]. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik bedeutet einen Versuch seitens dieser Metaphysik, das zu bedenken, was sie nicht bedenken kann. Wir sahen nämlich, wie sie der Seinsverlassenheit entstammt. Aus dieser Verlassenheit geschieht das Seiende derart, daß es seine Beziehung zum Ursprung verliert: das Seiende wird

---

[94] Vgl. a.a.O., S. 347: «Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität als der Bedingung der Möglichkeit aller Objektivität, sei es, in der Konsequenz der Zusammengehörigkeit beider Begründungen des Seins im Seienden, die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität».

[95] «Kants These über das Sein», *Wegmarken*, S. 449.

[96] «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?.'», *Wegmarken*, S. 378.

[97] A.a.O., Vgl. auch *Identität und Differenz*, S. 54.

[98] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 347: «Die Metaphysik ist in sich Theologie — sie ist dies insofern sie das Seiende als das Seiende sagt».

[99] Vgl. *Identität und Differenz*, s. 58: «Noch ist nämlich ungedacht, aus welcher Einheit die Ontologik und die Theologik zusammengehören, ungedacht die Herkunft dieser Einheit, ungedacht der Unterschied des Unterschiedenen, das sie einigt. Denn offenkundig handelt es sich nicht erst um einen Zusammenschluß zweier für sich bestehender Disziplinen der Metaphysik, sondern um die Einheit dessen, was in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten in Einem mit dem Seienden als solchen im Höchsten und Letzten».

nicht mehr von seinem Ursprung her gedacht. Die Logik, der Subjektivismus, die Technik und der Wille zur Macht herrschen im Horizont dieser Seinsverlassenheit. So traurig aber die Folgen dieses Ausbleibens des Seins auch sein mögen, wird mindestens dabei kein Irrtum begangen. Doch die Metaphysik ist in diesem ihren alltäglichen praktischen Vollzug ihrer selbst nicht sicher: sie behauptet jedes Seiende für sich und ist durch den Satz vom Grund hinsichtlich dieser Behauptung zuversichtlich. Doch diese Zuversicht erreicht das Seiende bloß als dieses oder jenes, und nicht als ein solches. Und so versucht jetzt die Metaphysik etwas, das ihr nicht zusteht: um sich die letzte Sicherheit zu verschaffen und das Seiende nicht nur als dieses oder jenes, sondern überhaupt als solches behaupten zu können, stellt sie die Frage nach dem Ursprung von diesem Seienden im Ganzen. Sie sucht aber diesen Ursprung nicht um des Ursprunges, sondern um des Seienden willen und geht also von diesem aus, es zu behaupten. Diese Überschreitung der verbotenen Grenze geht nun aber schief: zwar öffnet sie die ontologische Differenz, und die Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden leuchtet einen Augenblick auf: aber diese leuchtende Transzendenz erlöscht wieder an jenem anderen Seienden, das jenseits des Vergänglichen als Transzendentes erfaßt wird[100]. Die *transzendentale* Transzendenz des Seins wird von der *transzendenten* Position her einer höchstseienden Substanz, die Gott heißt, erklärt, und die ontologische Frage endgültig ontisch beantwortet: die Ontologie wird, und zwar nach der Fragweise der Metaphysik notwendig, von der Theologie her[101] begründet./210

Nun, warum ist dies so, und woher hat die Metaphysik das Recht, die Frage so zu stellen und zu beantworten? Wir haben es

---

[100] Vgl. «Zur Seinsfrage», *Wegmarken*, S. 397: «Die Transzendenz ist einmal die vom Seienden aus auf das Sein hinübergehende Beziehung zwischen beiden. Transzendenz ist aber zugleich die vom veränderlichen Seienden zu einem ruhenden Seienden führende Beziehung. Transzendenz heißt schließlich, entsprechen dem Gebrauch des Titels 'Exzellenz', jenes höchste Seiende selbst, das dann auch 'das Sein' genannt wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt».

[101] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 349: «Die Ontologie stellt die Transzendenz als das Transzendentale vor. Die Theologie stellt die Transzendenz als das Transzendente». Insofern nun die Onto-theo-logie die transzendentale Seiendheit vom transzendenten Seienden her erklären will, ergibt sich ein Vorrang der Theologie der Ontologie gegenüber.

schon gesagt: indem sie das Sein mit dem Seienden verwechselt, folgt die Metaphysik dem Befehl des Seienden verlassenden Seins, wonach sie dieses Seiende in seiner Absolutheit zu behaupten und zu sichern hat. Diese Sicherung geschieht aber erst nach den Regeln des Satzes vom Grund. Das Seiende im ganzen muß, soll es metaphysisch begründet sein, als Erwirktes erfaßt werden können. Die Erwirkung dieses Erwirkten muß jetzt transzendental vor sich gehen, d.h. es muß eine wirkende Instanz *jenseits* des Seienden im ganzen gefunden werden, die aber als Wirkendes, ja als das Wirkendste erfaßt wird. So kommt Gott in die Metaphysik als seiende Ur-sache für die Sicherung des Seienden als Erschaffenen. Heidegger schließt: «Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott»[102]. Anders ausgedrückt: Gott «muß» existieren, weil die ontologische Differenz im Sinne des Satzes vom Grund interpretiert wird. Aus dieser Auslegung übernimmt das Andere zum Seienden (das Sein) die Funktion, dieses Seiende im Bestand seiner substantiellen Position zu sichern und also zu begründen[103]: «Das Sein des Seienden entbirgt sich als der sich selbst ergründende und begründende Grund»[104]. Der nächste Schritt besteht nun darin, dieses Sein, das als Grund waltet, in Gott als höchstem Seienden «und erster seienden Ursache alles Seienden»[105] zu versubstantialisieren.

Wir müssen aber jetzt konkreter fragen: warum muß das Sein als der Grund wiederum als Seiendes, und zwar als das höchste vorgestellt werden[106]. Es genügt nämlich nicht zu sagen, daß dies

---

[102] «Der Satz van Grund», S. 55. Vgl. auch: *Identität und Differenz*, S. 57: «Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d.h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, *prote arkhé,* vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-sache dar, als die *causa prima*, die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als *Logos*, als *hypokeimenon*, als Substanz, Subjekt west».

[103] Vgl. *Identität und Differenz*, S. 70.

[104] A.a.O., S. 54.

[105] *Der Satz vom Grund*, S. 55.

[106] In diesem Sinne ist die Glossa von A. Guzzoni noch nicht schlüssig, wenn er sagt: «Es ist keineswegs so, daß in der Metaphysik ein Seiendes gesucht wird,

ein Resultat jenes metaphysischen Zuges darstellt, der Seiendes durch Seiendes erklären will. Wir müssen genauer bestimmen, wie diese versubstantialisierende Dynamik vor sich geht. Das Verständnis davon hängt nun wieder mit dem Satz vom Grund zusammen. Dieser Satz lautet: jedem Objekt, das in einem Satz vorkommt, wird Sein nur insofern zugestanden, erstens, als es eben im Satz vorkommt, und zweitens, als es im Satz durch ein anderes, auch im Satz vorkommendes, also seiendes Objekt (genannt Grund oder Ursache) bezüglich dieses Vorkommens erklärt und gesichert wird, so nämlich, daß dieser Grund dem redenden Subjekt «logisch», d.h. satzmäßig zugestellt werden kann. So ist z.B. der Satz «ein Tisch ist da» für die Metaphysik ein im Grunde unfertiger Satz — um die letzte Sicherung /211 des Tisches zu gewährleisten, und damit ich mir dessen sicher sein kann, daß, wann immer ich will, ich den Tisch wieder da haben kann, muß der Satz wieder lauten: «ein Tisch ist da, weil der Tischler ihn angefertigt hat». *Die Sicherung des Hauptobjekts des Satzes verlangt also ein anderes Objekt, das genauso im Satz vorkommen soll.* Wir erinnern uns ferner daran, daß «Seiendes» für die Metaphysik einfach das als Objekt in einem Satz Zugelassene war. Dementsprechend muß auch, damit das Hauptobjekt als Seiendes gelten kann, das kausative Objekt als *seiende* Ursache mitgesetzt werden. Wir haben nun den Satz: «Das Seiende als solches und im Ganzen ist da»; es schiene, daß hier die Dynamik des Satzes vom Grund aufhört, da es jenseits des Seienden im ganzen nichts weiter geben kann, das als Ur-sache fungieren könnte — da schon alles möglich Seiende im Hauptobjekt des Satzes eingeschlossen ist, bliebe sozusagen für ein kausatives Objekt kein Raum mehr übrig. Doch dies als endgültiger Zustand anzuerkennen, hieße, den Anspruch der Metaphysik auf die absolute Behauptung des Seienden aufzugeben; und dies kann sie eben nicht: Zwar verläßt sie ein Moment das Seiende auf der Suche eines Grundes, *aber sie muß diesen Grund wieder in den Satz*

---

das gründend für alles andere ist; sondern, indem der Grund für alles gesucht wird, wird somit dieser Grund selbst zu einem Seienden» («Ontologische Differenz und Nichts», S. 38 f.). — Der Schluß: ein Grund für alles wird gesucht — also dieser Grund ist ein Seiendes, scheint unkonklusiv; es könnte z.B. einfach der Fall sein, daß der gesuchte Grund nicht gefunden wird. Man muß also erklären, warum die Metaphysik diesen Grund unbedingt, und zwar als einen seienden finden muß.

hineinbringen und somit daraus ein (Satz-) Objekt machen, das wieder als Seiendes gilt, diesmal eben als seiendster Ursprung des Seins überhaupt für das Seiende im Ganzen. Der Satz lautet nun also: «Das Seiende als solches und im Ganzen ist da, weil Gott es erschaffen hat»[107]. Anders gesagt: Soll das Seiende im Ganzen metaphysisch gesichert sein, dann muß ein Satz geliefert werden können, der ein gründendes Objekt einbehält, welches, so einbehalten, ein Seiendes sein muß.

Wir sehen also: Die Onto-theo-logie stellt zwar die Erklärung der Ontologie von der Theologie her; doch gehört der Theologie nicht der letzte Vorrang: die Dynamik, deretwegen ein Gott für das Seiende hingehört, stammt weder von der Ontologie, noch von der Theologie, sondern letztlich von der Logik, die in ihren Sätzen nur dann ein *ens qua ens* zuläßt, wenn ein es erschaffender Gott da ist, der genauso als Teil des Satzes und also als Seiendes in diese logische Dynamik eingegliedert werden kann.

Aus dieser Dynamik erweist sich die Existenz Gottes —meint /212 Heidegger— als «logisch» bedingt: Gott erscheint bloß als Bedingung dafür, daß der Satz: «Seiendes ist», ein logischer richtiger Satz ist. Dafür ist Gott im Satz zu einem Objekt, zu einer Sache geworden: der seiendsten, sich selbst verursachenden Ursache des Seienden als solchen, und so zum selbstsicheren und sichernden Zeug des Willens zur Macht. Hierin besteht nun der Frevel der Metaphysik; denn «zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern». Vor ihm «kann der Mensch weder aus Schau ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen»[108].

So versteht Heidegger «den» Gott der Metaphysik. Daß aber dieser der Gott einer metaphysischen Tradition ist, in der viele Menschen zu Ihm jedoch gebetet, Ihm geopfert, vor Ihm ins Knie gefallen und über Jahrhunderte vor ihm bestimmt musiziert und getanzt haben, dies bedenkt er nicht. Wir lassen es aber dahingestellt: sich auf eine Kritik Heideggers bei diesem Punkt einzulassen, hätte insofern keinen Sinn, als seine Auffassung früheren Voraussetzungen entstammt; und erst in Zusammenhang mit

---

[107] Vgl. *Holzwege*, S. 255: «Die Stelle, die, metaphysisch gedacht, Gott eignet, ist der Ort der verursachenden Bewirkung und Erhaltung des Seienden als eines Geschaffenen».

[108] *Identität und Differenz*, s. 70

diesen wäre eine sinnvolle Auseinandersetzung damit möglich.
/213

§ 10. Die Überwindung der Metaphysik

1. Die Erfahrung des Seienden in seiner Herkunft

Das Ausbleiben des Seins als Unverborgenheit beim Seienden als Unverborgenen[1] ist keine Unterlassung, sondern derart die wesentliche Weise des Seins, daß dieses «Ausbleiben des Seins als solchen das Sein selbst ist»[2]. Sollen wir nun daraus schließen, daß die Metaphysik mit allen ihren verheerenden Folgen notwendig geschieht? Allerdings. Soll dies heißen, daß es aus ihrem nivellierenden Drang zur absoluten Gleichförmigkeit und Gleichgültigkeit keine Rettung mehr gibt? Zunächst und zumeist, ja. Doch, was bedeutet zunächst und zumeist? Anstatt hier zu antworten, wollen wir uns vergegenwärtigen, wie Heidegger genau das Sein denkt, um erst von daher bestimmen zu können, aus welcher Richtung vielleicht doch noch ein Hoffnungsstrahl in die verfallene Existenz des Menschen hereinbrechen kann.

Das Sein stammt aus dem offenen Bereich der Begegnung zwischen Mensch und Seiendem, insofern dieser Bereich des Offenen absolut als Ursprung erfaßt wird. Doch wohlgemerkt: erfaßt heißt nicht gesetzt; denn dieses Offene —auch als Da des Seins gedacht— weist eine intentionale Struktur auf, wonach es auf seine menschlichen und seienden («subjektive» und «objektive» wären dafür heikle Bezeichnungen) Pole bezogen bleibt, und zwar so, daß erst der Verlust seiner selbst, oder jenes Ausbleiben bei diesen, das aus dieser Be-zogenheit erfolgt, das Seiende *sein* und den Menschen *denken* läßt. Sein und Denken sind also *das Resultat der Auflösung des offenen Raumes zwischen beiden*. Sein und Denken werden jedoch dabei in ihrer Substantivität genauso aufgelöst, und so heißen sie: *daß* etwas *ist* und *daß* der Mensch *denkt.* Was bleibt uns also am Ende des Prozes-

---

[1] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 377f.
[2] A.a.O., S. 354.

ses? Es bleibt Seiendes und denkender Mensch und die sich auflösende Offenheit des Da, in dem beide aufeinander bezogen sind. Der Vollzug der Auflösung der Offenheit und mit ihr des Seins ist also derselbe Vollzug, aus dem das Seiende, aus dem sich auflösenden Sein hervorkommend, *ist.* Was bleibt, wenn das Sein zusammen mit dem Denken die absolute Offenheit beider zueinander darstellt, ist das Seiende (die Dinge und /214 der Mensch in seinem Verfallen darin) und mit ihm die Metaphysik.

Das Problem der Metaphysik ist nun, daß sie das Seiende so absolut behaupten will, daß die seine Beziehung zum Ursprung, und d.h. seinen Erscheinungscharakter negiert, wonach dieses Seiende dem sich auflösenden Offenen entspringt, indem es darin erscheint. So behauptet, verliert das Seiende sein Wesentliches, nämlich seine «Hervorkunft» aus dem Sein, und wird zum Objekt des es behauptenden Satzes, zum Ding und zur Sache im negativen Sinne. So von der Metaphysik behauptet, hat also das Seiende aufgehört, ein *seiendes* solches zu sein.

Wie können wir nun das Sein dieses Seienden wiedergewinnen, die Ursprünglichkeit der Dinge wieder erreichen, um so erfahren zu können, was sie eigentlich als solche *sind*? Denn, soll das all Seiende und mit ihm der Mensch aus der Vernebelung geholt werden können, die über sie das technische Zeitalter der Metaphysik gezogen hat, dann muß ein Versuch gestartet werden, das Sein dieses Seienden irgendwie aus der Vergessenheit zu holen. Das Denken sieht sich vor die Aufgabe versetzt, sich des Seins «wiederzuerinnern»[3].

Doch wir dürfen aus dem bisher Gesagten schon vermuten, daß ein direktes Entgegendenken des Seins einfachhin unmöglich ist. Dies aber nicht gerade wegen einer Unfähigkeit des Denkens, sondern weil das Sein gemäß seinem sich entziehenden Wesen dem Denken wesentlich versagt bleibt. In diesem Sinne muß man sogar sagen: der Mensch denkt immer schon das Sein —dies ist ja Bedingung dafür, daß er sich zu Seiendem verhalten kann—, doch, der sich in das Seiende auflösenden Natur des Seins folgend, kommt der Mensch erst dann auf das Seiende recht zurück[4] und verliert notwendigerweise seinen Bezug zum Sein. So

---

[3] Vgl. *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 227.
[4] Vgl. «Von Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 165.

> schließt die wesenhafte Versammlung des Menschenwesens auf den *Logos*, d.h. die Zukehrung zum Sein selbst, (...) nicht aus, sondern ein, daß der Mensch im Verhalten zum Seienden an dieses allein sich halten möchte und zumeist auch daran allein sich hält[5].

Wir müssen uns deshalb ein für alle Mal gewöhnen, den *status quaestionis* vor Augen zu halten: *das Sein ist Relativität; deshalb ist es unmöglich es «absolut» zu bedenken*. Der wesentliche Bezug, in dem das Sein besteht, ist bei ihm dasselbe wie sein Entzug dem Denken gegenüber[6]. Deshalb: «unmittelbar gegen das Ausbleiben des Seins /215 selbst angehen zu wollen hieße, das Sein selbst nicht achten als Sein»[7]. Und jetzt die von Heidegger vorgeschlagene Lösung: «Statt dessen ist nur eines nötig, daß erst das Denken, vom Sein selbst angemutet, *dem Sein in dessen Ausbleiben* als solchen entgegendenkt»[8]. Dieser neue Versuch, das Sein durch die Vermittlung seines Ausbleibens zu bedenken, hat nun zwei Momente: Erstens:

> Das Entgegendenken läßt das Ausbleiben des Seins nicht aus. Es versucht aber auch nicht, sich des Ausbleibens gleichsam zu bemächtigen und es zu beseitigen. Das Entgegendenken folgt dem Sein in sein Sichentziehen.

Zweitens:

> Das Denken folgt ihm (dem Sein) jedoch in der Weise, daß es das Sein selbst gehenläßt und seinerseits zurückbleibt. Wo verweilt denn das Denken? Nicht mehr dort, wo es als das bisher auslassende Denken der Metaphysik verweilte. Das Denken bleibt zurück, indem es zuvor erst den entscheidenden Schritt zurück vollzieht — zurück aus dem Auslassen[9].

Wir wiederholen: das dem Sein entgegendenkende Denken begleitet das Sein in seinem Sichentziehen, also in seiner Auflösungsbewegung; es zieht sich aber auch zurück. Wir müssen, um den Widerspruch zu vermeiden, annehmen, daß diese Begleitung nun bis zu einem bestimmten Punkt erfolgt, sodaß darüber hinaus das Denken das Sein sozusagen seinem Weg unbegleitet folgen läßt. Nun, dieser Punkt ist derjenige, in dem das Sein in

---

[5] *Heraklit*, S. 325.
[6] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 368.
[7] A.a.O., S. 366.
[8] A.a.O., S. 368.
[9] A.a.O.

das Seiende umkippt und sich «entzieht», «indem es sich im Seienden zeigt»[10], so zwar, daß das Seiende nicht absolut, sondern im Bezug zum Offenen gedacht wird, und es eben geschieht, daß Seiendes ist. Bis daher kommt das Denken. Es folgt aber dem metaphysischen Zug des Seins nicht, der dahingeht, dieses Ausbleiben weiter so auszulassen, daß das Seiende über das Sein hinaus und gegen dieses, d.h. gegen seinen Ursprung absolut behauptet wird. Dagegen, und hier besteht das Sichzurückziehen des Denkens, läßt sich dieses Denken auf das Ausbleiben ein, in dem und aus dem Seiendes ist[11]. Zwar geschieht hier schon die Metaphysik, doch verfestigt sie sich nicht in der Auslassung ihrer Herkunft; sie wird so —sagt Heidegger— auf diesen Ursprung verwunden und so eigentlich überwunden. Die Aufgabe des Denkens des Seins besteht also darin, nicht das Sein, sondern sein Ausbleiben zu denken, somit aber das Seiende als solches des Seins; dies aber nicht so wie bei der Metaphysik, daß dieses Ausbleiben ausgelassen wird[12]./216

2. *Das Denken des Seins als Metaphysikkritik*

Der Punkt also, in dem ein Denken des Seins noch möglich erscheint, ist gerade jener, in dem die Metaphysik auftaucht, ohne jedoch ihre Herkunft auszulassen. Dies ist aber noch nicht Metaphysik, die ja eigentlich da waltet, wo das Seiende über diese Herkunft hinaus behauptet und gesetzt wird, und zwar so, daß sogar die Behauptung und die Setzung außer Betracht fallen[13]. Da wir aber zunächst und zumeist «metaphysisch» leben bzw. existieren, erweist sich das Denken des Seins als ein *Schritt zurück* aus dieser ausgewachsenen Form der Metaphysik: zurück auf ihren Aufgang aus dem Ausbleiben des Seins. Zwar stellt dies, wie gesagt, eine «Überwindung» der Metaphysik dar, doch besagt dies bloß die «Preisgabe der metaphysischen Auslegung der

[10] A.a.O., S. 359.

[11] Vgl. a.a.O., S. 370f .

[12] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 32: «Das Denken, das mit *Sein und Zeit* anhebt, ist also zum einen das Erwachen aus der Seinsvergessenheit —wobei Erwachen als ein Sicherinnern an etwas, was noch nicht gedacht wurde, verstanden werden muß—, als dieses Erwachen aber zum anderen kein Tilgen der Seinsvergessenheit, sondern das Sichstellen in sie und ein Stehen in ihr».

[13] Note fehlt

Metaphysik. Das Denken verläßt die bloße 'Metaphysik der Metaphysik', indem es den Schritt zurück vollzieht, zurück aus dem Auslassen des Seins in dessen Ausbleiben»[14].

Die Sprache muß hier vorsichtig entziffert werden: Der Schritt, in dem das Denken des Seins besteht, geht weg von der Auslassung des Seins und zurück in dessen Ausbleiben. Das erste, die Auslassung, wird im zitierten Text als metaphysische Auslegung der Metaphysik verstanden, und es wird preisgegeben. Das, womit es ersetzt wird, und in dessen Ersetzung die Überwindung der Metaphysik besteht, ist aber nicht etwas anderes als die Metaphysik, sondern das (diesmal bewußte) Ausbleiben des Seins, aus dem ja die Metaphysik notwendigerweise stammt. Wir sehen also, daß diese Überwindung die Metaphysik an sich nicht antastet, sondern nur ihre «metaphysische Auslegung». Was ist hier geschehen? Einfach, daß die Metaphysik auf ihren Ursprung re-duziert, also auf die Bedingung deren Entstehens zurückgeführt wurde. Diese Rückführung heißt in der modernen Tradition des Denkens: Kritik, ich —und ich verwende die erste Person in der Rede, weil Heidegger dieser Konklusion höchstwahrscheinlich nicht zustimmen würde— schließe: *das Denken des Seins stellt bei Heidegger eine Metaphysikskritik dar*.

Was heißt aber «Kritik»? Um dies zu bestimmen, lehnen wir uns an Kant an. «Kritisch» wird in seinem Verständnis ein Phänomen angegangen, wenn es nicht so einfachhin angenommen wird, wie es zunächst /217 erscheint, sondern von den Bedingungen dieser Erscheinung betrachtet, verstanden und so eingeschätzt und kritisiert wird. Für diese Auffassung scheinen nun einige Merkmale wesentlich. Bei so einem «kritischen» Denken geht es darum —erstes Merkmal—, die offene Beziehung zwischen denkendem Menschen und seienden Gegenständen zu erklären. Diese Beziehung ist z.B. für Kant die Erfahrung, für die Empiristen die sinnliche Wahrnehmung, usw. Dieser offene, bezughafte Bereich (in der jetzt die Erkenntnis, das Verhältnis zu Seiendem, oder wie man es auch immer nennen mag, stattfindet) hat jetzt eine doppelte Funktion: Er fungiert —zweites Merkmal— einerseits positiv, indem er den Grund der Bezugspunkte ausmacht, worauf er sich als Erkenntnis bzw. Erfahrung eben bezieht (so konstituieren z.B. die apriorischen Formen der

---

[14] Vgl. *Nietzsche*, S. 370.

Erfahrung die Gegenstände dieser). So ist die Beziehung zu den erfahrenen Seienden Grund des so Erfahrenen; dieses ist durch die Bedingungen der Erfahrung immer schon *vermittelt*. Von dieser Vermittlung aus ergibt sich dieser offene Bereich andererseits als negative Instanz —und daraus das dritte Merkmal des kritischen Denkens—: es gibt keine anderen Objekte als diejenigen, die so von diesem gründenden Bereich der Erfahrung vermittelt sind. Die Vermittlungsinstanz wird somit *zu kritischer Grenze.* Da aber die Objekte Resultat einer Synthese sind, in der die Bedingungen ihrer Entstehung sozusagen das Material ausmachen, neigen diese Bedingungen dazu —dies würde ein viertes Merkmal darstellen—, in diese Erfahrungsgegenstände unterzukommen, sodaß sie in diesen aufgehoben werden; somit aber neigen die Objekte kraft ihres Ursprungs wiederum dazu, sich über die Bedingungen hinaus zu behaupten, aus denen sie als solche stammen. Diese Behauptung der Objekte über die Grenze ihres Aufganges verursacht nun eine Dissoziation zwischen ihnen und ihrem Ursprung. Das dynamische Gleichgewicht der Erfahrung wird dann gestört, und daher wird auch das Verständnis der Phänomene verhindert. Jeder Versuch, ungeachtet dieser Dislozierung eine neue erklärende und begründende Dynamik zu entwerfen, führt notwendigerweise zum Irrtum und zur Verwirrung (als Beispiele davon können bei Kant die Antinomien und Paralogismen der Vernunft angeführt werden). Da diese Irrtümer eben der Entstehungsdynamik der Gegenstände der Erfahrung entstammen, ergibt sich eine Kritik dieser Dynamik als notwendig —fünftes Merkmal—, um den Begründungszusammenhang, also die Be- /$_{218}$ ziehung der Gegenstände zu ihrem Ursprung wiederherzustellen. Erst durch diese Kritik wird diese Beziehung für jenen klar, der mitten in der Erfahrung ihre Dynamik mitmachen muß. Die Kritik ist also das notwendige Moment, in dem der Vermittlungscharakter der Erfahrung und die Begründetheit in ihr der Gegenstände offen zutage tritt. An ihr wird also das echte Wesen der Dinge offenbar.

Nun sind diese fünf Merkmale des kritischen Denkens wieder bei Heidegger anzutreffen: Der offene Bereich der Unverborgenheit als Begegnungsort zwischen Mensch und Seiendem läßt ohne weiteres seine gemeinsamen Züge z.B. mit dem kritischen Raum der Erfahrung bei Kant erkennen. «Die Unverborgenheit (genauso wie die Erfahrung) ist gleichsam das Element, in dem

es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt»[15]. Daß diese Unverborgenheit für das Seiende das Sein, also den Grund ausmacht, daß «das *e* im *on e on,* das *qua* im *ens qua ens*, das 'als' im 'Seiendes als Seiendes' die in ihrem Wesen ungeachtet Unverborgenheit nennen»[16], und also daß diese Unverborgenheit das eigentliche Seiende (im bei § 7. erklärten Sinne, und nicht im metaphysischen) ist — das alles braucht hier nicht ausführlich wiederholt zu werden. In dieser Unverborgenheit begründet, von ihr also positiv vermittelt, ist das Sein des Seienden auf das Denken hin erscheinende Wahrheit im Sinne der Erscheinung in der Anwesenheit, von der her Seiendes als solches verstanden wird[17]. Wir können sagen, daß gerade jenes das Seiende seinläßt, welches diese Seiende als Wahrheit erscheinen läßt. Das Sein ist also durch das Denken vermittelt (und umgekehrt). Somit ist Seiendes nur insofern ein solches, als es auf die Unverborgenheit und auf das ihr zugehörige Denken bezogen bleibt. Diese Bezogenheit als Ursprung der Seiendheit stellt also eine Grenze dar, jenseits deren kein Seiendes mehr vorliegen kann bzw. darf. Daß ferner die ursprungsgebende Vermittlung vom Wesen aus zusammen mit der Unverborgenheit verborgen bleiben muß, als welche Verborgenheit die Metaphysik, also die Bejahung des Seienden jenseits seines Ursprungs als solches geschieht, dies wurde hier auch erklärt.

Wir haben also die vier ersten Merkmale des kritischen Denkens bei Heidegger aufgezeigt, nämlich: (a) die Zentrierung auf den offenen (transzendentalen) Raum zwischen Denken und Sein, (b) den Grund- und Vermittlungscharakter dieses Raumes, (c) den Grenzcha- /219 rakter des Grundes und (d) die Überschreitungstendenz des Konstitutionsaktes des Seienden bzw. Gedachten über diese Grenze hinaus. Das fünfte Merkmal: das aus-

---

[15] *Zur Sache des Denkens*, S. 76.

[16] *Nietzsche*, Bd. II, S. 351.

[17] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 75: «Was die Unverborgenheit vor allem anderen als erstes gewährt, ist der Weg, auf dem das Denken dem einen nachgeht und es vernimmt: *hopos estin… einai*: daß anwest Anwesen. Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die *aletheia*, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und füreinander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt».

drücklich kritische Moment dieses Denkens, ergibt sich von selbst aus der Tatsache, daß trotz jeder Verdeckung das Seiende eben immer aus der Unverborgenheit west und darauf zurückzuführen ist, wann immer wir dessen Seinscharakter, die Eigenart dessen «Daß-es-ist» begreifen wollen. Das Sein und die Bedingungen seiner Vermittlung mögen auch so ausgeblieben, verdeckt, verborgen, verlassen, vergessen und entzogen sein, das Sein bleibt trotzdem das Sein des Seienden; besser: bleibt dieses Seiende immer ein solches des Seins[18] und also an jenen Bedingungen seiner Vermittlung als an seinem Ursprung gebunden. Lassen wir die Tatsache aus, daß das Sein als Erscheinen aus dessen Wahrheit west, d.h. wollen wir das Seiende jenseits seiner Erscheinung behaupten und es so als Substanz verstehen, dann mißverstehen wir es erst recht — auch wenn diese Behauptung das von ihrem Wesen verlangte Unwesen der Wahrheit darstellt, da sind wir in die Irre gegangen[19].

In der frühen Entwicklung seines Werkes hat Heidegger versucht, mittels einer «Fundamentalontologie» das Denken aus diesem Irrtum zu holen. Dieser Versuch wird nämlich nicht von der Absicht getragen, die Metaphysik auf dem Weg ihres wesentlichen Zuges voranzubringen, als ob diese steckengeblieben wäre, weil sie etwa ihr Fundament «noch nicht» gefunden hätte[20]; die Fundamentalontologie beabsichtigt umgekehrt, die Metaphysik auf jenes Fundament *zurück*-zuholen, das sie einerseits immer hat, andererseits aber «immer schon» negiert. Indem diese Fundamentalontologie wieder einmal die Negation dieser Negation vollzieht, ist sie als Metaphysikkritik zu bezeichnen. Hier ist nämlich jener wesentliche Irrtum zu kritisieren, der daraus entsteht, das Seiende jenseits der Grenze seiner Vermittlung, durch die es als Wahrheit wesentlich auf das Denken bezogen bleibt, als absolute Substanz behaupten zu wollen[21]. Es muß

[18] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 355.

[19] Vgl. «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken*, S. 197.

[20] Vgl. als Vertreter dieser Meinung K. Löwith: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. 37.

[21] Vgl. *Sein und Zeit*. S. 2ol: «Deshalb muß nicht nur die Analytik des Daseins, sondern die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt aus der einseitigen Orientierung am Sein im Sinne von Realität herausgedreht werden. Es bedarf des Nachweises: Realität ist nicht allein eine Seinsart unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit. Dieser Nachweis erfordert eine

so gezeigt werden, «daß und wie allem Umgang mit dem Seienden, für den es gerade so aussieht, als gäbe es eben nur Seiendes, schon die Transzendenz des Daseins —das In-der-Welt-sein— zugrunde liegt»[22]. So wird erst das Seiende auf die Wahrheit des Seins zurückgeführt[23], für die die Wachsamkeit der Sterblichen, des Menschen, ein notwendiges Moment ausmacht[24]. «Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück»[25], /220 also die Kritik[26]. Es könnte nun hier der Eindruck erweckt worden sein, durch die kritische Rückführung der Metaphysik auf ihren Grund werde ein ursprünglicher Zustand wiederhergestellt, der vor der Metaphysik läge, sodaß diese als ein geschichtlicher Zwischenfall nun vergessen werden könnte. Dies ist aber nicht der Fall. Denn es wurde gesagt, daß die Metaphysik, jenem Ausbleiben des Seins entspringend, das selbst das Sein ist, wesentlich mit dem Sein zusammenhängt. Die Vergessenheit des Seins, in der die Metaphysik besteht, gehört dem Sein wesentlich. Denn wäre die Unverborgenheit des Seienden nicht vergessen, dann hätte diese Unverborgenheit in seiner Unausdrücklichkeit alle Züge des Absoluten beibehalten. Sie mußte hingegen vergessen werden, damit dies geschieht, daß Seiendes

---

grundsätzliche Erörterung des Realitätsproblems, seiner Bedingungen und Grenzen». Die Hervorhebung ist von mir.

[22] *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 228.

[23] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 32: «Der Charakter dieses Denkens wurde mehrfach als 'Schritt zurück' gekennzeichnet. Diesen versteht man zunächst als ein 'weg von...' und ein 'hin zu'. Somit wäre das Denken Heideggers die Bewegung weg von der Offenbarkeit des Seienden hin zu der im offenbaren Seienden verborgen bleibenden Offenbarkeit als solcher».

[24] Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. I80.

[25] A.a.O.

[26] Ich möchte hier auf eine Schwierigkeit hinweisen, die sich im Zusammenhang dieser Interpretation aus folgender Bemerkung E. Tugenhats ergibt: «Wenn Wahrheit Unverborgenheit besagt, so wie Heidegger das Wort versteht, dann kommt es darauf an, daß ein Weltverhältnis sich überhaupt eröffnet, nicht daß wir es kritisch prüfen» (*Heideggers Idee von Wahrheit*, S. 296). Dies stimmt; doch dieses Verständnis der Wahrheit, bei dem die Kritik überflüssig geworden ist, vergißt, daß diese Wahrheit nur dort walten kann, wo der Anspruch des Seienden, jenseits der Erscheinung gesetzt zu sein, hinfällig, weil kritisiert, auch geworden ist. Genauso sind bei Descartes die Ideen «evident», wenn sie im Zusammenhang des *«cogito me cogitare» «cogitationes»* geworden sind, was aber nur durch das kritische Erdbeben des absoluten Zweifels und die Vernichtung der äußeren Welt möglich gemacht wird.

ist, damit also das Sein vollzogen werden und so erst walten konnte. Die Metaphysikkritik stellt daher nicht die ursprüngliche Unverborgenheit wieder her, *sondern erinnert sich daran, daß sie vergessen wurde*[27]. Diese Wiedererinnerung an das Sein benennt Heidegger das Andenken des Seins. Dieses wird nun insofern von der Metaphysik vermittelt, als es aus ihrer Kritik stammt.

Diese Kritik ist also ein notwendiges Moment in der Erfahrung des Seins. Denn gäbe es keine Metaphysik, dann würde es kein Seiendes geben; das Sein wäre daher nicht vollzogen, und es würde also auch nicht als Sein walten. Gibt es aber nur Metaphysik, dann gibt es nur Seiendes, das Sein wird negiert, und Seiendes ist nicht. Nur das Denken des Seins als Metaphysikkritik (also als Andenken an das Sein), in der durch den Schritt zurück diese Metaphysik auf die Wahrheit des Seins als auf ihr Wesen eben zurückgebracht wird[28], stellt das Gleichgewicht in der Beziehung wieder her: Das Seiende bleibt; doch, insofern der metaphysische Zug zu seiner Behauptung aus dem Walten der Wahrheit des Seins betrachtet und kritisiert wird, geht dabei das von der Metaphysik behauptete Seiende aus dem Bezug des Denkens zu seinem Sein auf, und es bleibt wesentlich relativ, niemals aber als Substanz behauptet, wie die Metaphysik wollte[29]. Dieser metaphysische Zug stellt im Ausbleiben des Seins den Aufgang des Seienden und also den Vollzug des Seins dar; doch dieser Zug muß zurückgehalten werden, damit sein Absolutheitsanspruch nicht zur Geltung kommt und das Sein negiert; er muß also kritisiert werden, damit im Andenken des Seins, also in der Rückbe- /221 sinnung auf die gründende Kraft seiner Wahrheit, dies offenbar wird, daß Seiendes *ist*. Die Metaphysik und mit ihr das Seiende bleiben; ihr wesentlicher Anspruch, absolut zu sein und das Erste und Letzte über das Sein des Seienden sagen zu können,

[27] Vgl. «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 368: «Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nicht-denken an den Grund der Wurzel der Philosophie hinaus».

[28] Vgl. *Identität und Differenz*, S. 47; vgl. auch «Einleitung zu 'was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 367.

[29] Vgl. «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 366.

nämlich, daß es Substanz sei, wird jedoch hinfällig — was bleibt ist die Metaphysikskritik[30].

Das Andenken des Seins als Rückführung der Metaphysik auf die Wahrheit des Seins bringt uns geradewegs zur Erfahrung der ontologischen Differenz, auf der unbewußt jede Metaphysik gründet[31].

> Wir suchen (...) in den Grund der Metaphysik vorzudringen, weil wir darin die Unterscheidung von Sein und Seienden erfahren wollen, genauer das, was die Unterscheidung selbst als solche in sich trägt: das Verhältnis des Menschen zum Sein[32].

Aus diesem Verhältnis her zeigt das Seiende diese Zwiefalt auf: daß es, als solche seiend, den Menschen angeht. Diese Zwiefalt zur Erscheinung zu bringen, die Metaphysik sie nicht verdekken zu lassen, ist gerade der Zweck dieser Metaphysikkritik.

Um das Wesen des Seins durch das Andenken daran so erreichen zu können, müssen wir jedoch «von den Götzen freiwerden, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt»[33]. Dieses Freiwerden erreichen wir aber durch den Sprung in das Nichts[34] , in die wesentliche Negativität, aus der durch die Kritik seiner Substanzialität, das Seiende als solches des Seins bereinigt hervorkommt, aus der auch wir, die Denkenden —sagt Heidegger, Hegel kommentierend—, «diejenige sind, die skeptisch das Sein des Seienden eigens beachten und es so eigentlich achten»[35].

---

[30] Vgl. a.a.O.,.S. 367: «Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mit der Metaphysik; aber er denkt auch nicht gegen die Metaphysik. Es reißt (...) die Wurzel der Philosophie nicht aus (...). Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. Der Anspruch der Metaphysik, den tragenden Bezug zum 'Sein* zu verwalten (durch den Substanzbegriff) und alles Verhältnis zum Seienden als solchen maßgebend zu bestimmen, wird hinfällig». Zusatz in Klammern ist von mir.

[31] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 209.

[32] A.a.O., S. 246.

[33] «Was ist Metaphysik?, *Wegmarken*, S. 122.

[34] Vgl. a.a.O.

[35] «Hegels Begriff der Erfahrung», *Holzwege*, S. 204f.

3. Das Sein als Abgrund: Der Untergang des Kausalitätsprinzips

Die metaphysische Tradition hat, von Aristoteles ausgehend, die Philosophie als ein Wissen um die Substanz betrachtet, das darauf abzielt, ihre Gründe herauszufinden. Der Grund einer Substanz scheint aber für diese Tradition eine andere Substanz zu sein (ein Mensch wird z.B. von einem anderen Menschen gezeugt), die als Ursache die Verantwortung für die Begründung dieses Seienden an sich trägt. Diese Sonderstellung der Ursächlichkeit in der Begründung /222 des Seienden hat sich in dieser Tradition in jenem Kausalitätsprinzip herauskristallisiert, das sagt: ein «entstehendes Seiendes» (*ens a potentia reductus*) stellt einen Vollzug (actus) dar, dessen Verwirklichung (Übergang von *«potentia»* zu *«actu»*) von einem anderen schon vollzogenen Seienden (*ens actu*) stammt, das je nach der Weise des entsprechenden Vollzuges Ursache genannt wird. Anders formuliert: Die Vollziehung des Seienden (d.h. der aus der Potenz werdende Vollzug) setzt seienden Vollzug voraus. Dieser Vollzug wird in dieser Tradition primär (*actus primus*) als selbständige Spontaneität verstanden und deshalb als absolute (in sich stehende) Vollzogenheit durch den Substanzbegriff erfaßt. Hier liegt eine Auffassung des Seins als einer sich vollziehenden Tätigkeit (*actualitas*) zugrunde, welche Tätigkeit, als Handlung begriffen, von einer Substanz ausgeht (*causa*) und, soweit sie nicht reflexiv auf dieselbe Substanz zurückfällt, in eine andere (*effectus*) ihren Terminus erreicht. Es ist dann selbstverständlich, daß die Verantwortung für das Sein eines Seienden (Sein heißt hier, wie bei Heidegger: daß etwas ist), soweit dieses Seiende ein Stehendes ist, von einem anderen übernommen wird, und daß also die begründete Seiendheit im gründenden Seienden ihren Grund hat.

Wie weit diese Auffassung der Kausalität von jener Auslegung des Satzes vom Grund entfernt ist, die im vorigen Kapitel dargelegt wurde, kann hier nicht ausführlich behandelt werden, dürfte aber dem unvoreingenommenen Leser offensichtlich sein. M.E. mißversteht Heidegger die Kausalität-Problematik, und zwar grundsätzlich. Denn er will das Problem des Grundes im Horizont

einer Transzendenz lösen[36], die er transzendental versteht. Danach «hat das Wesen des Grundes einen Inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit»[37], so zwar, daß die Bedingungen der Entstehung dieser Wahrheit schon unmittelbar *die Bedingung der Entstehung des Seins ausmachen*. Somit ist aber die Problematik *jeglicher* Begründung zum Bereich der Erkenntnis- bzw. Verständnisbedingungen verschoben worden[38]. Nur aus dieser Reduktion der Begründungsproblematik, die ja parallel zur von ihm durchgeführten onto-*logischen* Reduktion überhaupt verläuft, kann jetzt Heidegger den weiteren Schluß ziehen: «daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar und Realität nur im Seins-*verständnis* möglich ist»[39]. Somit muß die Ursächlichkeit, d.h. das Prinzip, daß Seiendes von /223 Seiendem begründet wird, aus dem Betrachtungsfeld fallen; denn in dieser Auffassung kann das, was ein Seiendes wahrsein-, und also überhaupt sein-läßt, nicht wiederum ein ähnliches Seiendes sein, sondern ist dies der Bezug zum überhaupt Anderen, zum Denken. *Wie Seiendes begründet ist, stellt fortan eine Frage dar, die nicht mit der Er-wirkung des Seienden, sondern mit dessen Vernehmung zu tun hat*[40]. So mußte Heidegger in *Sein und Zeit* behaupten:

> Gegenüber dem Realismus hat der Idealismus, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als 'psychologischer' Idealismus sich selbst mißversteht. Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur 'im Bewußtsein», so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann[41].

---

[36] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 137: «Die Transzendenz ist (...) der Bezirk innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen».

[37] A.a.O., S. 135.

[38] Vgl. a.a.O.: «Ist diese Verklammerung von Wahrheit, Grund, Transzendenz eine ursprünglich einige, dann muß auch die Verkettung der entsprechenden Probleme überall da ans Licht drängen, wo die Frage nach dem 'Grunde' —und sei es auch in der Form einer ausdrücklichen Erörterung des Satzes vom Grunde— entschlossener ergriffen wird».

[39] *Sein und Zeit*, S. 207. Die Hervorhebung ist von mir.

[40] Vgl; *Der Satz vom Grund*, S. 181. — Der Satz *logon didonai*, den wir als Rechenschaft ablegen, übersetzen und so mißverstehen, bedeutet für die Griechen: «etwas Anwesendes in seinem so und so Anwesen und Vorliegen darbieten, nämlich dem versammelnden Vernehmen».

[41] *Sein und Zeit*, S. 207.

Genauso ist bei Heidegger die Begründungsdynamik des Seins des Seienden dessen Rückführung (*re-ductio*) auf den Bezug zum Denken, in welchem Bezug das Seiende als wahres besteht.

Wir wissen jedoch, welchen Kurs dieses idealistische Moment bei Heidegger genommen hat. Das Bewußtsein ist kein Seiendes, das gedachtes Seiendes erwirken könnte, sondern selbst Bezug zu diesem Seienden. Deshalb ist diese Begründung doch keine eigentliche Dynamik, da sie von einem sich auflösenden Grund geleistet wird, der als reine Relativität keine Kraft darstellt, sondern sich eher als das Nichts erweist, aus dem alles, was ist, stammt[42].

Hier geschieht eine Wandlung der Grundes-Auffassung, die nun von höchster Bedeutung für das Verständnis der Heidegger'schen Position ist. Die Rückführung auf das Denken bedeutete für die Modernen den Versuch, ein erkanntes Seiendes durch ein erkennendes solches zu erklären. Heidegger bleibt, was diese Rückführung betrifft, trotz aller seiner anderslautenden Beteuerungen im Zug dieser Tradition. Doch bei ihm ist der Sinn dieser Rückführung ein ganz anderer, insofern sie nicht auf ein Seiendes, sondern auf einen Grund erfolgt, der seinerseits nicht mehr ist und deshalb nicht weiter begründet zu werden braucht.

Wieder einmal wollen wir uns, um dies zu verdeutlichen, auf das hier vorgeschlagene Interpretationsschema stützen. Denn wir ziehen jetzt bloß die Konsequenzen, die aus ihm bezüglich der Begründungs- /224 Problematik abzuleiten sind. Danach *ist* das Seiende, insofern es intendiert, offen, unverborgen, erscheinend, d.h. wahr ist. Der Grund dieses Seienden wird dementsprechend die Intention, die es erschließt und in der es, erscheinend, seiend wird. Daß diese Intention aber nicht «meine» Intention, sondern die absolut waltende Offenheit des Da ist, in dem ich selbst stehe, dies brauchen wir nicht ausführlich zu wiederholen. Demnach heißt es nun: Das Sein des Seienden ist auf das Da seiner Präsenz zurückzuführen und erst durch diese Rückführung zu begründen. Ist diese Rückführung aber einmal vollzogen, d.h. verstehen wir das Sein (des Seienden) als Da-sein, dann ist *schon* das Seiende begründet. Dies heißt nun folgendes:

---

[42] Vgl. «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, S. 120.

Wenn ich z.B. ein Buch vor mir *sehe*, dann ist das Buch da. Jetzt kann es passieren, daß ich das Sein des Buches *jenseits* des Da seiner Präsenz verstehen will; nur dann hat es einen Sinn, nach dem Warum dieses Seins zu fragen. Wenn ich aber dieses Sein des Buches als dessen Intendiertsein verstehe, dann ist das Sein keine Wirklichkeit, die erwirkt werden könnte und als Wirkung eine verursachende Wirklichkeit verlangte, sondern ist dieses Sein eine Präsenz, in der, solange ich das Buch auf sie re-duziert halte, das Buch schon fundiert ist. Demnach heißt es: der Grund des Buches ist seine Präsenz im Da bzw. das Da selbst als die Unverborgenheit, in der das Buch erscheint.

Und worauf gründet nun die Präsenz? Diese Frage zu stellen, hieße die Auffassung Heideggers nicht verstanden zu haben: *Die Präsenz bedarf keines weiteren Grundes* — als das Da eines Seins, das immer schon Da-sein ist, ist so absoluter Ausgangspunkt und letzte Referenz für das Verständnis des Seienden in seinem Sein. Wir haben es woanders gesagt: die Intention ist absolut und beruht auf ihrer Tatsächlichkeit. Wenn ich sage: ich sehe da ein Buch, dann sind Ich und Buch in der intentionalen Sichtsamkeit des Da fundiert; dieses aber ist ein reines, letztes Daß, das keinen weiteren Grund verlangt, das grundlos ist. Höchstens können wir sagen: Der Grund dessen, daß ich da ein Buch sehe, ist eben das Daß selbst als intentionales Geschehen in der Einheit dieser intentionalen Tatsächlichkeit, auf die sonst Ich und Buch reduziert sind. Ich sehe das Buch da, weil es da ist und ich es eben sehe — weiter ist nichts zu sagen.

Wie ist nun dieses Daß des Da-seins Grund? Ist es als Grund alles /225 Seienden wiederum das höchste Seiende — etwa Gott? Doch, wie könnte Gott eine Intention sein? Das ist Er eben nicht; denn diese Intention ist relativ und löst sich in ihrem Relaten wieder auf. Bezüglich der Begründungsproblematik heißt nun dies, *daß der Grund sich im Aufgang des Begründeten ausschöpft*, in jener Bewegung nämlich, in der das Sein beim Seienden untergeht bzw. das Wort ist, das sich bei jedem Wort ausspricht[43]. Das Daß der intentionalen Einheit ist daher keine Set-

[43] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 251f. — E. Coreth (vgl. «Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel», S. 15J weist darauf hin, und bringt die hier enthaltene Grundesauffassung im Gespräch mit der Hegel'schen Dialektik, was mir sehr plausibel erscheint, wenngleich die von mir hier beschriebene Ausschöpfung des Grundes bei Hegel nicht so ausdrücklich zur Sprache

zung der Relaten in einem neuen Bereich; in seinem intentionalen Vollzug löst es sich in seine Bezugstermini auf. So ist das Daß des Da-seins *nicht mehr* als das Daß dessen, daß ein Buch da ist und daß ich es da sehe. Man kann also sagen: Der Grund ist bei Heidegger seine eigene Auflösung und Ausschöpfung beim Begründeten; er hält sich nicht zurück, er geht ganz in der Begründung auf und deshalb auch tatsächlich aus — was übrigbleibt, ist eben die Tatsächlichkeit eines offenen Bezugsbereiches in der Spontaneität seines Aufganges. Am Ende sind wir also in einem Bereich, wo das Begründungsproblem im Sinne der Metaphysik aufgehört hat, solch ein Problem zu sein. Als Beispiel einer solchen Erfahrung führt Heidegger den Vers Angelus Silesius' an: «Die Ros ist ahn Warum; sie blühet, weil sie blühet»[44]. Das Blühen der Rose (das aber immer ein «Da-blühen» ist) wird hier als reine Spontaneität aufgefaßt. Das «weil» des Blühens —und darin besteht, was ich unter Tatsächlichkeit verstehe— «weist hier nicht weg und fort zu etwas anderem, was nicht ein Blühen ist und das Blühen anderswoher begründen soll. Das 'weil' des Spruches weist das Blühen einfach auf es selbst, hat seinen Grund bei und in ihm selbst»[45]. Was hier vom Blühen gesagt wird, gilt nun für das Sein überhaupt: Der Grund des Seienden ist das Sein selbst, und zwar (nach dem Gesagten) so, daß dieses Sein nicht wiederum von Seiendem begründet ist[46]. Doch Sein bedeutet nach dem auch Gesagten im Sinne seiner Auflösung: *daß* Seiendes *ist*. Wenn wir also beide Sätze zusammenbringen, heißt es: Der Grund des Seienden ist — *daß* Seiendes *ist.* Deshalb

---

kommt: «Dem scheint zu entsprechen, daß Heideggers Sein so wenig wie Hegels Absolutes ein 'jenseits', ein in sich stehendes Anderes meint gegenüber dem Seienden und Einzelnen, sondern dessen ontologischen Grund, der wesenhaft im Vollzug des Begründens Grund ist. Nach Hegel ist der Grund nur, insofern er 'Grund von Etwas, von einem Anderen' ist (Vgl. VIII, 281); dem entspricht Heideggers wort, daß 'das Sein nie west ohne das Seiende' (WM, 41). So scheint sich auch zwischen dem Sein und dem Seienden ein ähnlich dialektisch, wechselseitig konstitutives Verhältnis anzudeuten wie zwischen Hegels Absoluten und seinen Momenten bzw. zwischen dem Allgemeinen und den Einzelnen, oder dem Unendlichen und dem Endlichen: Das Seiende ist seiend durch das Sein, es hat seinen Grund im Sein; aber das Sein ist nur Sein im Begründen des Seienden, so daß dieses konstitutiv eingeht in das Wesen des Seins selbst».

[44] Vgl. *Der Satz vom Grund*, S. 70.

[45] A.a.O., S. 101.

[46] Vgl. a.a.O., S. 205.

geschieht es, daß das Seiende einen Grund hat, dessen Sein jedoch keinen[47]. Diese neue Erfahrung des Grundes ergibt sich nun ferner als eine Alternative gegen die Grundes-Auffassung der Metaphysik. In diesem Sinne zitiert Heidegger die Verse Goethes: /226

> Wie? Wann? und Wo? — Die Götter bleiben stumm!
> Du halte dich ans Weil und frage nicht warum?[48],

und kommentiert: «was sagt das Weil? Es *wehrt ab*, nach dem Warum, also nach Begründung zu forschen. Es verweigert das Begründen und Ergründen. Denn das Weil ist ohne Warum, hat keinen Grund, *ist selber der Grund*»[49]. Das Weil —interpretiere ich— ist die absolute, intentionale Tatsächlichkeit dessen, daß ich ein Buch z.B. da vor mir sehe. Hier bewegen wir uns in dem absoluten Bereich der reinen Begebenheit. Alles, was da intentional vorliegt, ist absolut, d.h. stellt ein Weil *ohne Warum* dar. Denn dieses Warum ist immer «ontisch» gemeint: wenn wir nach dem Warum fragen, dann müssen wir das intentionale Daseiende gegen sein intentionales Wesen absolut, und d.h. jenseits seiner reinen, absoluten Gegebenheit setzen. Damit wird aber das Gleichgewicht dieses Bereiches gestört, und die (intentionale) Einheit des Da-seins in seinem Daß bricht zusammen. Da aber das Sein des Seienden für Heidegger nur in diesem ontologischen Bereich des absoluten Da-seins fundiert werden kann, dann ist klar, daß er hinsichtlich dieser Fundierung von einer Kausalitätsdynamik, die auf ein jenseitiges Warum pocht, nur Verwirrung erwarten kann.

Dagegen stellt bei Heidegger die Begründung eher eine Kontemplation des Aufgehens des Seins als spontanes «Weil» dar. Zwar läßt diese Kontemplation das Seiende sein, doch ist dieses «Seinlassen» keine Erwirkung. die Wirkliches erzeugt, sondern das «versammelnde Vorliegenlassen»[50] des Intendierten in seinem Intendiertsein. Die Begründungsfunktion der Intention bzw. des Da des Seins besteht nicht darin, Seiendes zu erzeugen, sondern darin, es sein zu lassen, indem es aber bloß «in der Acht»

---

[47] Vgl. a.a.O., S. 184f. und 2o4f.
[48] Vgl. a.a.O., S. 206.
[49] A.a.O., S. 207.
[50] *Der Satz vom Grund*, S. 184.

genommen wird; wobei es gilt, das Seiende «erst einmal dort stehen zu lassen, wo es steht»[51]. «Das in acht Genommene wird jedoch gerade so, wie es ist, belassen»[52], und diese Belassenheit macht das Sein des Seienden im Daß seiner Erscheinung aus. Darum —weil so verstanden dieses Erscheinen reine Spontaneität ist, die nur Betrachtung verlangt—

> kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein 'ist' das Sein der Ab-Grund[53].

/227 Der Grund bleibt vom Sein weg — nun könnte man sagen: was geht's mich an? Uns interessiert ja das Seiende, und es besteht noch ein ontischer Bereich, in dem die gewohnten Regeln der Kausalität immer noch Gültigkeit behalten. — Eben nicht. Ich habe versucht, durch die ganze Arbeit hindurch zu zeigen, daß Ontisches und Ontologisches nicht zwei getrennte Größen sind, und daß Heidegger den Anspruch erhebt, eine onto-logische Fundierung der Seiendheit überhaupt, somit auch des ontischen Bereiches zu leisten. Deshalb, wenn es bisher noch nicht klargeworden, ist hier endgültig zu sagen: die metaphysische Grundes-Auffassung basiert auf Kategorien wie Aktualität, Substanzialität, Wirksamkeit, mit denen Heidegger deshalb nichts anfangen kann, weil sie eine Auffassung des Seins als Absolutheit, d.h. *«subsistentia»*, voraussetzen, die er *a radice* ablehnt, indem er das Sein als Bezogenheit zum Denken versteht. Das «Weil» Heideggers ist nicht nur «anders» als das «Warum» der Metaphysik, jenes —wie schon zitiert— wehrt dieses ab, weil die Seins-Auffassung, der es entstammt, den Kausalitätsgedanken einfach nicht aufnehmen kann. Die Grundes-Auffassung Heideggers bedeutet die absolute Spontaneität des Seins-Geschehens im Gegensatz zu seinem Erwirkt-sein bei der Metaphysik: «Das *on* ist *Physis tis*, dergleichen wie ein von-sich-her-Aufgehen. Das *on* ist nicht *ens* im Sinne des *ens creatum* der mittelalterlichen Scholastik, Seiendes als das von Gott Geschaffene»[54].

---

[51] *Was heißt Denken?*, S. 18.
[52] A.a.O., S. 125.
[53] *Der Satz vom Grund*, S. 83; Vgl. auch *Nietzsche*, Bd. II, S. 251f.; *Einführung in die Metaphysik*, S. 2.
[54] *Der Satz vom Grund*, S. 136.

Beide Auffassungen schließen sich gegenseitig aus[55]. Wie jedes kritische Denken zeigt sich die Philosophie Heideggers also unfähig, das Kausalitätsprinzip in sich aufzunehmen. Aber hat Heidegger nicht gesagt: «Das 'Sein' fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende»[56]? Ja, aber, was heißt dies? Bloß, daß dieses Seiende dann unter die Macht der Metaphysik gefallen ist und fallen muß. Aber dies, daß die Metaphysik so viel Macht über das Seiende gewonnen und so für seine Sicherung den Satz vom Grund hat gelten lassen, ist die Irre, in die der Mensch verfallen, und aus der er durch die Metaphysikkritik herauszuholen ist. Diese Kritik enthüllt den Satz vorn Grund als einen dem Willen zur Macht entstammenden Satz, also als einen Satz, der gelten will, und nicht, der Geltung hat. Die Bezeichnung des Seins als gründender· Abgrund ist kein ontologischer Witz; sie stammt aus der Erfahrung der absoluten Abgründigkeit all dessen, was ist, die Heidegger machen müßte, weil er das Seiende im ganzen /228 auf der Absolutheit der phänomenologischen Intentionalität begründen wollte. Da sie als absolutes Faktum gesetzt, wurde das Seiende auf ihre Tatsächlichkeit reduziert; da sie sich aber als das Nichts erwies, ist jene Intentionalität nun nichtender Grund geworden, aus dessen nichtender Kraft das all Seiende eben nichtige Tatsächlichkeit ist[57].

---

[55] Deshalb ist irreführend zu behaupten: «Daß Seiendes nur ist in der Transzendenz des menschlichen Daseins, bedeutet nicht, daß der Mensch zu seinem Schöpfer würde. Das Seiende in seiner bloßen ontischen Faktizität steht überhaupt nicht in Frage» (F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 101); so könnte nämlich der Eindruck erweckt werden, daß im Bereich des «Ontischen» immer noch eine «Schöpfung» möglich ist, von wem auch immer. Doch dies kann nicht stimmen: das Ontische ist mit seiner Vorhandenheit ein ontologisch fundiertes Phänomen; und so stellt die onto-logische Grundes-Auffassung eine Grenze auf, die jenseits ihrer keine Kausalitätsdynamik mehr erlaubt. Wir müssen also sagen, daß dieses «bloße ontische Faktizität des Seienden» sehr wohl in Frage steht, da sie das Resultat der ontologischen Fundierung und ontischen Unbegründbarkeit des Seins darstellt.

[56] *Der Satz vom Grund*, S. 93.

[57] Vgl. A. Guzzoni: «Ontologische Differenz und Nichts», S. 46: «Zusammenfassend: Seiendes, 'daß Etwas ist', ist als die Negation des Nichts (Etwas und nicht Nichts) gerade das Nichts selbst». Vgl. weiter S. 47 f.

4. Faktizität und Geworfenheit des Da-seins

Sein heißt, daß Seiendes ist; und dies heißt wiederum: dieses Seiende ist tatsächlich da — das Sein des Seienden ist zur Tatsächlichkeit seiner Präsenz geworden. Diese Präsenz ist das *factum absolutum*, von dem wir auszugehen haben, *über das wir aber nicht hinaus können*. Da dieses tatsächliche Da-sein (unser und der Dinge) eben ein absolutes Faktum darstellt, sprechen wir von der *Faktizität* des Da-seins[58] ; da dieses Faktum als Überkommnis über den Menschen eine unverfügbare Grenze ausmacht, die den Menschen überfällt, ohne daß er darüber verfügen kann, ist dabei von *Geworfenheit* die Rede als Zeichen der menschlichen Existenz. Beide sind parallele Begriffe:

> Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daß es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten[59] .

Diese Faktizität und Geworfenheit wird für uns nur dann verständlich, wenn wir sie aus ihrem Zusammenhang mit der wesentlichen Erschlossenheit des Daseins angehen. Sie bedeuten die absolute Undurchsichtigkeit des Woher und wohin des Seins, seiner Unverfügbarkeit, als jenen Preis, den wir haben zahlen müssen, damit dieses Sein im Da seiner Präsenz absolut durchsichtig werden konnte. Weil diese Durchsichtigkeit sozusagen eine totale werden sollte, mußte die Intentionalität dieses durchsichtigen Raumes des Daseins zur Grenze werden, jenseits deren weitere Fragen verboten sind. Das Sein wurde dabei zum «ist» des jeweiligen Anwesenden, das sich aber in der jeweiligen Ankunft in diese Anwesenheit ausschöpft[60]. Damit Seien- /229 des durchsichtig ist, wurde es auf eine Ek-sistenz re-duziert, die jetzt absolut geworden ist und sich als unbegründeter Grund erweist. Da sie aber keine Substanz sein kann, ist die Existenz grundlose Faktizität, welche der Mensch einfach zu übernehmen hat. Diese Übernahme ohne Verfügung stellt die Geworfenheit dar; in ihr

---

[58] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 56.
[59] A.a.O., S 135; vgl. auch S. 221.
[60] Vgl. *Identität und Differenz*, S. 62.

«ist Nehmen kein Zugreifen, sondern ein Ankommenlassen des Vorliegenden»[61] .

Hier laufen wir Gefahr, Heidegger wieder zu mißverstehen, wenn wir aus diesem Empfangscharakter des Denkens schließen, das Seiende sei eine ontische Voraussetzung dieses Denkens[62]. Es wurde von einigen Interpreten behauptet, daß trotz jeder sonstigen Ähnlichkeit das Denken Heideggers sich von jenem Hegels dabei unterscheidet, daß bei Heidegger das Dasein in seiner Endlichkeit das Seiende *voraussetzt*, während dieses Seiende im Hegel'schen Verständnis vom Bewußtsein «produziert» werde, sodaß dieses Bewußtsein im Gegensatz zum Dasein die ontologische Differenz in der Unendlichkeit des Absoluten aufhebe[63]. Dies scheint aber unwahrscheinlich: Zwar bedeutet die Geworfenheit die wesentliche Relativität des Daseins zum darin An- und deshalb Vor-kommenden, doch heißt Relativität bei Heidegger niemals Voraus-*Setzung* dessen, woraufhin sie erfolgt; denn bei ihm ist diese Relativität absolut, und deshalb Negation jeder möglichen Setzung. Darum bedeutet die Endlichkeit jener Faktizität, die dem Da-sein (meinem Dasein und in eins damit dem Dasein des darin Seienden) zukommt, nicht nur die Geworfenheit, sondern den Erscheinungscharakter des Seienden überhaupt, das vom Da-sein vermittelt wird[64]. Diese Geworfenheit bleibt also Merkmal eines Entwurfes[65], in dem das Sein in seiner Wahrheit dem Menschen unverfügbar, aber doch für ihn, geschieht, und niemals Voraussetzung ist.

Wir verstehen diese Geworfenheit besser aus dem absoluten Charakter der Intentionalität jenes Da, auf das Heidegger das Sein reduzieren will, also von der Faktizität her, und insofern diese eben eine absolute ist. Das Da, woher ich und die Bücher, letztlich aber die Welt als Ganzheitshorizont geschehen, ist in

---

[61] *Was heißt Denken?*, S. 127.

[62] Vgl. z.B. F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 101 f. Er scheint dabei dies zu behaupten; und ich glaube es treffe nicht zu. Andererseits räumt er an derselben Stelle ein, «daß für Heidegger die Rede von einem 'an sich Seienden' gänzlich sinnlos geworden ist». Jedenfalls kommt bei ihm nicht völlig zum Ausdruck, daß die transzendentale Beschaffenheit des Seins eine wesentliche transzendentale Abhängigkeit des Seienden selbst mit sich bringt.

[63] Vgl. E, Coreth: «Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel», S. 18 ff.

[64] vgl. *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 29f., 66. Vgl. a.a.O., S. 228.

[65] Note fehlt.

seiner intentionalen Struktur grundloser Grund des all Seienden, die reine Spontaneität, die aber, da dieses Da selbst wiederum reine Relativität ist, aus dem Nichts geschieht. Dabei ist nur eines notwendig: das Daß des Da. Was durch dieses Daß (den Grund) in diesem Da geschieht, ist als /230 die Ankunft des Seienden, die letztlich aus den unverfügbaren Geschick des Seins stammt, weder notwendig noch zufällig —längst sind wir in einem Bereich, in dem solche Kategorien keinen Sinn mehr haben—, sondern einfach unverfügbar[66].

Die Absolutheit der Existenz hat also zu ihrer Unverfügbarkeit geführt, insofern sie sich als die absolute Relativität eines Nichts erwies, das aber immer noch relativ, die Quelle einer allerdings nichtigen Spontaneität darstellt, aus der das Seiende aufgeht. Dieses Seiende ist also, sofern es eben *ist*, ein Faktum, reine Positivität in Sinne seines unverfügbaren Da-seins. Wie weit hier Heidegger von der Seins-Auffassung des positivistischen Denkens steht, dürfte ein interessantes Thema weiterer Vergleiche sein.

Bedeutet also die Geworfenheit und die Faktizität des (Da-) Seins die Überwindung der Subjektivität bei Heidegger? Eher bedeutet dies das Ende der Metaphysik überhaupt, und insofern bestimmt auch einer Metaphysik der Subjektivität[67]. Diese Überwindung wurde im Grunde schon dort aufgezeigt, wo das Dasein in das Nichts übergehen mußte, weil es weder beim Seienden noch bei ihm selbst einen Anhalt finden konnte. Es konnte aber deshalb keinen finden, weil es jeden möglichen Anhalt als relativ

---

[66] Die Formulierung J.B. Lotzs, wonach das Sein ein «bloßes Faktum ohne Notwendigkeit» sei (Vgl. *Martin Heidegger und Thomas von Aguin*, S. 80), ist zwar verständlich, doch m.E. nicht sehr genau, insofern das Sein als ursprüngliches Faktum des Da der Ausgangspunkt jeder weiteren Überlegung ausmacht und deshalb eine eben «faktische» Notwendigkeit genießt. Ebenso scheint die Behauptung A. Guzzonis: «Wir können statt Faktizität auch sagen: Seiendes, 'Daß Etwas ist', ist die absolute Zufälligkeit» («Ontologische Differenz und Nichts», S. 42), etwas riskant; denn, wenn dieses Seiende —wie er selbst zugibt— irgendwie doch «durch sich selbst ist», d.h. spontan aufgeht, dann ist es genauso notwendig. Formulierungen wie: das Seiende sei «das durch sich selbst zufällige» (a.a.O.), sind allerdings schwer nachzuvollziehen, und mir schiene es angebrachter, solche Kategorien eines nicht in Frage kommenden Kausalitatsgedankens einfach beiseite zu lassen.

[67] Vgl. W. Schulz: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», S. 108.

und nichtig erklären mußte, um die absolute Durchsichtigkeit des Seins für jedes mögliche Subjekt zu garantieren. Daß diese Überwindung der Subjektsmetaphysik so eine Überwindung des subjektivistischen Ansatzes sei, scheint jedoch unwahrscheinlich und die hier vertretene These plausibler, daß sie eher seine Vollendung darstellt[68].

5. Die dichterische Eigentlichkeit des Menschen

Wo sind wir jetzt angelangt nach so einem Denkweg, auf dem Subjektivismus, Idealismus, Nihilismus, Metaphysik —alle mit allen ihren möglichen systematischen Verzierungen— zurückgelassen wurden? Die Antwort mag sich befremdend anhören lassen: einfach dahin, wo wir uns, wie gesagt, immer schon aufhalten: da, wo es Bücher, und Personen, und Gedicht, und uns in der Einfalt unseres Da-seins gibt. Am Ende sind wir vor der Einfachheit des alltäglichen Lebens.

Aber war wirklich das philosophische Werk eines ganzen Lebens /231 notwendig, um dahin zu kommen? Offenbar; denn Heidegger sieht in der Geschichte des Abendlandes seit den Grie-

---

[68] W. Schulz hat in seinem oft zitierten Aufsatz: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» m.E. richtig verstanden, daß das Denken Heideggers in der Fortsetzungslinie der Subjektivitatsphilosophie ansetzt, dort aber —meint er, und ich stimme ihm dabei nicht zu—, wo diese Philosophie ihr Charakteristikum aufgibt (nämlich: den Selbstbehauptungswillen des Subjekts) und so eigentlich aufhört, Subjektsphilosophie zu sein (Vgl. a.a.O., S. 110 f. und 116). Verstehen wir die Subjektsphilosophie aus dem Subjekt-sein-sollen, dann stimmt dies. Ich glaube aber, daß dieser Begründungswille eher einer substanzialistischen Auslegung des subjektivistischen Ansatzes entspricht. Das Eigentliche dieses Ansatzes besteht dagegen m.E. darin, die Relation zum Denken als Ursprung des Seins zu setzen. Dann ist die Überwindung des Absolutismus einer subjektiven Substanz einfach die letzte Konsequenz einer subjektivistischen Denkweise, die am Ende die absolute Relativität als abgründigen Ursprung des Seins und des Denkens zumal versteht. Allerdings ist hier zuzugeben, daß die Bezeichnung «Subjektivismus» für den in der Tradition als subjektivistisch verstandenen Ansatz in seiner Heidegger'schen Fortsetzung und Vollendung nicht mehr paßt. Nur in diesem Sinne könnte man eventuell einräumen, daß Heidegger in der Tat —wie W. Schulz will— den Subjektivismus überwindet. Ferner scheint der Versuch Schulzs, einerseits Heidegger einer Entsubstanzialisierungs-Bewegung zuordnen zu wollen, die schon beim Idealismus vollzogen sein soll (Vgl. a.a.O., S. 99), andererseits zu behaupten, daß die Überwindung des Begründet-sein-wollens des Subjekts erst bei Heidegger erfolgt, nicht ganz widerspruchsfrei.

chen eine gigantische Verschwörung, einen Baum z.B. nicht Baum sein zu lassen[69]. So ist sein ganzes Werk ein Plädoyer gegen diese Tradition und für das Recht des Baumes, als Baum einfach da sein zu dürfen.

Aber ist diese Heidegger'sche Einfachheit des Lebens wirklich so einfach? Ist vor allem die Stellung, von der her Heidegger die Spontaneität des Daliegenden verteidigen will, so harmlos, wenn sie die weitere Behauptung impliziert, das Seiende im Ganzen sei *einfach* als solches da, gerade in der absoluten Relativität seines Erscheinens? Eben nicht, denn dann ist dieses Erscheinen, auf welches das Seiende zurückzuführen ist, eine Negation (die des Baumes z.B. in seiner absoluten Position) und stellt eine Grenze dar, nur innerhalb deren jene Verteidigung der Rechte des Baumes, da zu sein, geleistet werden kann. Dann ist die einfache Faktizität des offenen Lebensraumes erst das Resultat einer Dialektik, in der im Grunde alles negiert wird, was dabei vorkommt. *Daß* ein Baum *da ist — das ist alles*, wirklich alles: *weiter nichts*. Dieses «weiter nichts» ist die Abriegelung und Garantie des absoluten Daß, in dem Bäume und Bücher und Menschen da sind. Es gibt nichts weiter, was die Präsenz der Dinge begründen und absichern kann; diese Präsenz, und zwar als absolutes Faktum, ist schon die Garantie, das Absolute: die sich selbst sichernde Einfachheit, die solange da bleiben wird als offene Ursprünglichkeit, als wir jenseits ihrer keine neue metaphysische Größe einzuführen versuchen.

Das «weiter nichts» dessen, daß ein Baum z.B. da ist, ist also das Nichts, das der Mensch ausstehen muß, damit die Bäume ihr Recht behalten, «da» sein zu dürfen. Doch dies sei —meint Heidegger— kein Nihilismus, sondern der Ursprung des Seins für das Seiende. Eigentlich sei dies die Überwindung eines Nihilismus, der eher in der Metaphysik steckt, insofern diese das Ausbleiben des Seins sogar verdeckt[70]. Dagegen sei das «weiter nichts» die Bedingung dafür, daß das Daseiende, so wie es in der Präsenz aufgeht, aufgenommen werden kann. Das «weiter nichts» macht nämlich diese Präsenz absolut.

Das Seiende ist da; weiter nichts — Man möchte meinen, hier werde das Seiende absolut behauptet. Sicher ist im Satz, wie

---

[69] Vgl. *Was heißt Denken?*, S. 17 f.

[70] Vgl. *Nietzsche*, Bd. II, S. 350 und 355f.

schon be- /232 schrieben, diese Tendenz enthalten. Indes sind wir schon von der Metaphysik in ihr Wesen zurück und lesen den Satz so, daß dieses «weiter nichts» sich auf das Da des Seins im «da ist ein Seiendes» bezieht, und nicht auf das Seiende, welches im Grunde, wenn wir es metaphysisch auslegen, in dem «weiter» enthalten ist, das vom «nichts» negiert wird. Das «weiter nichts» führt also dahin, daß «wir Seiendes als Seiendes vorliegen lassen und auf das 'seiend' des Seienden achten»[71].

Das Seiende ist da; weiter nichts — Man möchte meinen, hier liege eine Einladung zur Tatenlosigkeit vor. Das Seiende wäre nämlich die reine Spontaneität seiner Ankunft: Es kommt sowieso an, weiter nichts — also: man kann ohnehin *nichts weiter* machen als die Ankunft erwarten oder, was auf dasselbe hinausläuft, sich von dieser Ankunft treiben lassen. Dennoch sieht hier Heidegger das Problem anders. Das «ist da» des Seienden stellt in der Unverfügbarkeit seines «weiter nichts» eine Einmaligkeit des jeweiligen Daseins dar, die sich als ein Ruf zur Verantwortung erweist.

Wir sehen dies in einem breiteren Kontext. Hier geht es um ein Totalitätsdenken, in dem die Einheit vom menschlichen Dasein und Da-sein der Dinge gerade durch das «weiter nichts» hergestellt wird. Wenn Heidegger behauptet, «der Mensch sei das Wesen, das (...) das Anwesende in seiner Anwesenheit vorliegen läßt und das Vorliegende vernimmt»[72], da müssen wir lesen: «vorliegen läßt und vernimmt, weiter nichts». Dann ist aber die Faktizität des menschlichen Daseins ein komplexes, intentionales Phänomen, in dem die Ganzheit des Daseins zusammen mit der ihm als Horizont dienenden Welt dem Menschen überantwortet wird. Ferner erfährt der Mensch in diesem «weiter nichts» —das ihn genauso wie das Seiende betrifft— die Unmöglichkeit, sich über das Da-sein seiner und des Seienden zu ermächtigen. Er ist dann auf dieses Da in jenem «Zu-sein» angewiesen, in dem ihm als entsubstanzialisierten Subjekt eine Welt immer schon gehört[73]. Dieser hier entstehende offene Raum als Ankunft des Daseienden ist in seiner einmaligen Endlichkeit, in

[71] *Was heißt Denken?*, S. 137.

[72] «Hegel und die Griechen», *Wegmarken*, S. 442f.

[73] Vgl. W. Schulz: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», S. 99 und 102.

die dieser Raum in seiner Ganzheit durch den Tod begrenzt und so gerade in diese Ganzheit gewiesen wird, das eigene Leben des jeweiligen Daseins. Es stellt eine Anforderung dar, die der Mensch übernehmen muß, indem er ihr entspricht. Dieser Zuspruch des Seins, durch den der Mensch in Anspruch genommen wird, und die Entsprechung des Menschen dazu /233 sind also die zwei Seiten einer selben Münze, einer Ganzheit, auf die der Mensch angewiesen ist, die aber von ihm so übernommen wird, daß diese Übernahme eben einen wesentlichen Teil der Totalität ausmacht. Das «weiter nichts» ist also ein Verbot, dieser einmaligen Ganzheit zu entfliehen und so ein Ruf an den Menschen zur Übernahme des eigenen Wesens; es ist also Bedingung der Eigentlichkeit und der Authentizität: die Rettung aus jenem Verfallen, in dem der Mensch jenseits dieses «weiter nichts» sich des Seienden und seiner selbst versichern wollte und dabei verlorenging. Das «weiter nichts» ist als das «Da» des Seins die wesentliche Verzweiflung daran, jenseits der Faktizität des Lebens eine neue Hoffnung zu finden. Die Methode, durch die Heidegger seine «erlösende» Lehre aufstellt, erweist sich somit als dialektisch: Verantwortung und Übernahme des Diesseits —denn das ist das Dasein: der wesentliche Vollzug der Diesseitigkeit (sie heißt bei Heidegger Anwesenheit, Unverborgenheit, Gegenwart)— heißt Verzweiflung an jeder jenseitigen Rettung. Deshalb ist und muß die Philosophie Atheismus sein[74]. Deshalb ist die Angst, in und aus der das Seiende im Ganzen in seinem «weiter nichts» enthüllt wird, der Durchweg zur Eigentlichkeit. Die Übernahme der existenziellen Ganzheit verlangt somit eine radikale in Frage Stellung: jenen Schritt zurück, durch den erst die Entfernung die Freigabe jenes offenen Seinsraumes ermöglicht[75], in dem der Mensch «dem Sein zugehört und doch im Seienden ein Fremdling bleibt»[76]. *Die* Unheimlichkeit und das Nicht-

[74] Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 109f.: «Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus, deshalb kann sie sich die 'Anmaßung des Denkens' leisten, nicht wird sie sich sie leisten, sondern sie ist die innere Notwendigkeit der Philosophie und die eigentliche Kraft, und gerade in diesem Atheismus wird sie zu dem, was ein Großer einmal sagte, zur 'fröhlichen Wissenschaft'».

[75] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 32.

[76] «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, S. 96.

Zuhause-sein[77] sind die Begleiterscheinungen dieser äußersten Verantwortung. Verantwortung klingt aber nach Kraft, Tat, Handlung, ja nach jenem Selbst-sein-können der frühen Werke, das zugleich ein Selbst-sein-wollen zu sein schien. Bedeutet dies etwa ein Rückfall hinter die Kehre? Stellt dies nicht die Substanzialität des Menschen wieder her? Oder ist es gerade die Unverfügbarkeit der jeweiligen Augenblicks, was es hier zu verantworten gilt? Dies letztes stimmt. «Das Seiende ist da» stellt gerade durch sein «weiter nichts» die Ganzheit dar, in der das menschliche Wesen besteht. Dieses Da-sein ist die Wahrheit, deren Walten die Dinge zur Unverborgenheit und zum Sein bringt. Deshalb ist die Übernahme dieser Wahrheit kein Eingriff, geschweige denn ein Angriff des Menschen; und obwohl sie im Denken des Menschen stattfindet, ist sie kein Resultat eines solchen Denkens, das eher wiederum darin besteht, «unter Fernhaltung der /234 Vor- und Übergriffe (...) das Ding z.B. in seinem Dingsein auf sich beruhen (zu) lassen»[78]. Nur ist dies: «das Seiende nur das Seiende sein zu lassen, das es ist»[79] (weiter nichts), eine Aufgabe, und zwar die schwerste[80]; sie ist die Aufgabe des eigenen Seins. Dieses Sein, das auch das Sein des Seienden ist, erweist sich somit als eine Aufgabe des Menschen, die aber darin besteht, jeden Anspruch auf die Verfügung über dieses Sein aufzugeben: «Wir sollen uns dem Seienden zukehren, aber es dadurch zugleich in seinem Wesen auf sich beruhen lassen»[81].

«Das Seiende ist da, weiter, nichts» hat sich also als «Das Sein ist die Aufgabe des Menschen» erwiesen, welche Aufgabe sich in ihrem Vollzug als das Wesen des Denkens enthüllt. Wir sind also vor die Einheit eines intentionalen Offenen gebracht worden, das sich eben als zu übernehmende Totalität herausstellt. Diese Totalität als die Wahrheit des Seins wiederzuerkennen ist nicht schwer. Sie wurde schon im zweiten Teil dieser Arbeit als

---

[77] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 188 f.

[78] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 16.

[79] Vgl. a.a.O. Die Hervorhebung ist von mir.

[80] Vgl. a.a.O.: «Was scheint leichter, als das Seiende nur das Seiende sein zu lassen, das es ist? Oder kommen wir mit dieser Aufgabe vor das Schwerste, zumal wenn ein solches Vorhaben —das Seiende sein zu lassen, wie es ist— das Gegenteil darstellt von jener Gleichgültigkeit, die dem Seienden zugunsten eines ungeprüften Seinsbegriffes den Rücken kehrt?».

[81] A.a.O.

das Zusammen, als die Sammlung von Sein und Denken, beschrieben. Es war aber notwendig, diese Zusammengehörigkeit in ihrem konkreten Vollzug zu verfolgen, um sie nicht etwa im Sinne der Metaphysik zu interpretieren. Wir mußten die Gefahr abwenden, die Wahrheit des Seins zu subjektivieren oder sie gar als Absolutes zu hypostasieren[82]. Konkreter: Die Frage, die am Ende des zweiten Teiles gestellt wurde, ob diese Zusammengehörigkeit im Sinne des Hegelianismus interpretierbar wäre, in dem «die Identität von Sein und Denken (...) wirklich eine Gleichsetzung ist»[83], mußte negativ beantwortet werden.

Erst aus dieser Abhebung gegen Hegel gewinnen wir das Eigene des Denkens Heideggers. Denn Hegel ist der Denker, dem Heidegger am nächsten ist, andererseits aber auch am fernsten, insofern er (Hegel) das, was Heidegger denkt (die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken), radikal metaphysisch auslegt. Bei ihm «ist Sein das absolute Sichdenken des Denkens. Das absolute Denken allein ist die Wahrheit des Seins, 'ist' Sein»[84]. Diese Verabsolutisierung der Wahrheit geschieht bei Hegel auf Grund des absoluten und subjektiven Willens des denkenden Subjekts zur Verfügung über das Seiende.

«Wahrheit heißt hier überall: die ihrer selbst gewisse Gewußtheit des Wißbaren als solchen»[85]. Und hier liegt der Wendepunkt des Heidegger'schen Denkens gegen Hegel:

> Insofern für Hegel der Mensch der Ort des Zu-sich-selbst-kommens des Absoluten ist, führt das zur /235 Aufhebung der Endlichkeit des Menschen. Bei Heidegger hingegen wird die Endlichkeit —und zwar nicht nur des Menschen sondern die des Ereignisses selbst, in welchem die Wahrheit als Sein des Seienden geschieht— gerade sichtbar gemacht[86].

Was heißt dies? Wir erinnern uns daran, daß das Ereignis die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken, ja sogar ihre gegenseitige Vermittlung in das Zusammen beider bedeutete. Dieses Zusammen ergab sich aber als absolute Relativität und so als das Nichts, welches sich wiederum (und das ist der Schritt Heideggers über Hegel hinaus) in der Endlichkeit des Denkenden

---

[82] Vgl. «Hegel und die Griechen», *Wegmarken*, S. 441f.
[83] *Zur Sache des Denkens*, S. 53.
[84] *Identität und Differenz*, S. 39.
[85] A.a.O.
[86] *Zur Sache des Denkens*, S. 53.

und des Seienden als Termini jener Relativität auflöste, sodaß die Termini jetzt, ohne aber selbständig gesetzt zu werden, auseinander fallen. Zwar sind Mensch und Seiendes aufgehoben — gleichgesetzt in der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken werden sie aber nicht, weil einfach im Nichts nichts gleich oder ungleich gesetzt werden kann. Deshalb spricht Heidegger hier von Selbigkeit von Sein und Denken: «Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit»[87]. Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit sind das doppelte Resultat einer doppelten Negation, in der einmal die Termini, dann die Relation selbst negiert wurden. Nur besteht zwischen beiden kein Gegensatz: wir bedenken bloß das Zusammen des Verschiedenen in der offenen Einheit des endlichen Daseins[88]. Bestimmt wird diese Einheit, die dem Walten der Wahrheit entspringt, durch das Denken gehütet, unter Umständen auch zugegeben, sogar vermittelt. Doch dieses Denken ist kein erwirkendes. «Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist»[89]. Ein Denken, das ist, ohne zu wirken — ist das nicht das Wesen der «Gelassenheit»[90]? Und ist diese nicht beschauliches Leben, Kontemplation? Und diese Beschauung, ist sie nicht der Ursprung der Kunst? Somit ist das hier ansetzende Denken zwar kein wirkendes im Sinne der Metaphysik, doch ist es auch kein passives. So «genügt es seinem Wesen, indem es ist, aber es ist,

---

[87] *Identität und Differenz*, S. 41.

[88] Heidegger schlägt zwei verschiedene Formen vor, dieses Zusammengehören zu denken: «Denken wir das Zusammengehören nach der Gewohnheit, dann wird, was schon die Betonung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens vom Zusammen, d.h. von dessen Einheit her bestimmt. In diesem Fall heißt 'gehören' so viel wie: zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines Zusammens, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt zur Einheit des Systems, vermittelt durch die einigende Mitte einer maßgebenden Synthesis (...). Indem läßt sich das Zusammengehören auch Zusammengehören denken — Dies will sagen: Das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt» (*Identität und Differenz*, S. 20).

[89] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 358

[90] Vgl. P. Ricoeur: «The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger»: «The basic difference, perhaps, between the later Heidegger and Heidegger I would be that the self no longer finds its authenticity in freedom unto death, but in 'Gelassenheit', which is the gift of poetical life».

indem es seine Sache sagt»[91]. «Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das Ursprüngliche *dictare*. Das Denken ist die Urdichtung (…). Das dichtende Wesen des Denkens verwahrt das Walten der Wahrheit des Seins»[92]. In dieser Verwahrung, die schon Kunst ist, geschieht «als Geschehenlassen /236 der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen»[93] — das Sein. So ist das Denken verbunden; und dennoch ist es frei: «es läßt das Sein — sein»[94]. In der sich auflösenden, offenen Einheit des Er-eignisses, im Zusammen von Sein und Denken, ist dieser Satz zweideutig: die Denkenden sagen das Diktat, und dennoch ist diese Dichtung schaffende «Stiftung des Seins»[95].

Als das *schaffende Diktat* der Dichtung ergibt sich also das Wesen des denkenden Menschen — gewiß eine widersprüchliche Bestimmung, die aber im konstitutiven Widerspruch jenes Da-seins ihren Grund findet, das eine endgültige Endlichkeit, eine verzweifelnde Rettung, eine offene Innerlichkeit, eine differente Einheit, eine verfallene Eigentlichkeit — letztlich die absolute Relativität zu sein hat.

6. Ethik und Ästhetik in der Bestimmung des Menschen bei Heidegger

Wir sind am Ende jenes Denkweges der Heidegger'schen Philosophie dorthin angelangt, wo die Logik nichts mehr zu sagen hat: was bleibt ist der lebendige Raum des offenen Da des Seins, — es nachzufühlen stellt nunmehr eine ästhetische Aufgabe dar, in der die neue Verantwortung nicht mehr eine ethische, sondern die Eigentlichkeit des Dichters ist. Nur er als neuer Held vermag noch aus dem Abgrund, in den das Sein unterging, fröhliche Klänge herauszusingen.

---

[91] «Brief Ober den Humanismus», *Wegmarken*, S. 358.

[92] *Holzwege*, S. 328.

[93] «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 59.

[94] «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 358.

[95] *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, S. 41: «Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins (...). Weil (...) Sein und Wesen der Dinge nie errechnet und aus dem Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden. Solche freie Schenkung ist Stiftung».

In der Tat zeigt sich am Ende die Philosophie Heideggers unfähig, eine Ethik aufzubauen. Der Entwurfscharakter des Daseins der früheren Werke, das schöpferische, tätige Pathos des sich immer schon zum Tod vorweg existierenden Menschen, wird hier gewissermaßen aufgegeben. Heidegger mußte nämlich entdecken (ohne es aber jemals zugegeben zu haben), daß jedem Entwurf und dem Willen, ihn zu verwirklichen, eine metaphysische Setzung der Ziele zugrunde liegt. Erst von der Absolutheit der Handlungszwecke ergibt sich eine moralische Qualität für das menschliche Tun und Lassen. Im metaphysikkritischen Horizont des Denkens bei Heidegger gibt es aber keinen Platz für solche Zwecke, die, der Faktizität des Daseins transzendent, den Anspruch erheben könnten, durch ein «Sollen» diese Faktizität zu «regeln». Diese Faktizität ist nämlich /237 eine Grenze, die der wesentlichen Endlichkeit des Menschen entspricht, und die dieser Mensch zu übernehmen hat. Diese Übernahme, die Verantwortung des je eigenen Da-seins *in dessen Grenzcharakter*, ist nun das höchste und einzige Gebot, das die Philosophie Heideggers anzubieten hat. Sei Du selbst, und d.h. verdecke nicht die Endlichkeit Deines faktischen Da-seins, indem Du es transzendieren willst — dies wäre also die einzige Konkretisierung dieser offenen Moral. Denn tatsächlich ist dieser moralische Befehl offen: er schreibt nichts vor und erwartet bloß die Ankunft der menschlichen Existenz, um sie zu empfangen, wie sie ist.

Die Freiheit des Seins, nicht des Menschen, zu respektieren, ist die höchste Verantwortung, in der sich aber die eigene Freiheit des menschlichen Daseins erst in der Spontaneität des Da verwirklicht. So betrachtet, erhält das Heidegger'sche Menschenbild stoische Züge: die auf uns zukommende Härte der Existenz in ihrer Nichtigkeit durch die ästhetische Gelassenheit der Kunst zu ertragen, dies ist der Sinn, der einzige, des eigentlichen Da-seins des Menschen. /238

§ 11. Zeit und Sein

1. Das zeithafte Wesen des intentionalen Ereignisses

Der Seinsvollzug ist das Daß jener Eröffnung, in der der offene Raum für die Unverborgenheit des Seienden geschieht. Dieser offene Raum ist in seiner Intentionalität, zusammen mit den Termini seiner intentionalen Struktur, immer schon durch dieses Daß bestimmt. Ich habe versucht, Folgendes nachzuweisen: wenn die Intentionalität als Ursprung gedacht und ihre Termini auf sie re-duziert werden, dann bleibt als Einziges der Intentionsvollzug, der aber sich, insofern er bezughaft ist, wieder auflöst. Aus dieser Auflösung kommt erst das Seiende in der intentionalen Präsenz unverborgen, d.h. seiend hervor. Diese Auflösung kann zwar im Sinne des Gesagten als das Walten des Nichts betrachtet werden; doch dies stellt ein eigenartiges Nichts dar. Diese Eigenart weist uns in die Richtung, woher die letzten Konsequenzen des Heidegger'schen Denkens zu erwarten sind: sie besteht nämlich darin, daß dieses Nichts der Auflösung des Seins *geschieht: es ist das Geschehen der reinen Präsenz*, in der, sich in seiner Substanzialität auflösend, das Seiende im Ganzen in der-Relativität seines Erscheinens seiend aufgeht. Und hier ist Heidegger wieder Schüler von Hegel, für den das Sein aus dessen Vermittlung durch das Nichts als Werden hervorkommt.

Wir sehen es wieder an einem Beispiel: Wenn ich ein Buch sehe, und ich mich und das Buch von der Intention her verstehen will, die beide bezieht, dann werden beide, Ich und Buch, reduziert. Man kann aber auch nicht sagen, daß die Intention für sich sei: sie löst sich, wie gesagt, in ihren Termini wieder auf. Was bleibt dann? Einfach dies: daß ich ein Buch sehe, und zwar so, daß Buch und Ich und die beiden verbindende Sicht nur im Vollzug dieses Daß, das sie alle als die Sammlung aller zusammenbringt, weiterbestehen. Doch dieses Daß ist kein Absolutes, es

ist einfach das Geschehen, die stattfindende Tatsächlichkeit dessen, daß ich eben jetzt da ein Buch sehe. — Was am Ende aller Reduktionen also bleibt, *ist die reine Zeitlichkeit als absolutes Geschehen der intentionalen Einheit*[1].

/239 Es wird somit klar, daß der Versuch, den geschichtlichen Existenzvollzug Heideggers gegenüber der phänomenologischen Intentionalitatsauffassung Husserls als Gegensatz darstellen zu wollen[2], sich nicht als tragfähig erweist. Eher scheint die Heidegger'sche Auffassung der Zeitlichkeit die letzte Schlußfolgerung der konsequenten Übernahme jenes phänomenologischen Versuches, der aus der reinen Intention das Sein zu begründen sucht[3].

Dieser Begründungsversuch hat bei Heidegger zu einer Auffassung geführt, in der dieses von der es enthaltenden Intention her immer in der Endlichkeit ihres Daß beortet ist[4]. Diese wesentliche Beortung, die kraft seines Ursprunges dem Sein zugehört, oder besser: in die das Sein immer hingehört, ist nun das

---

[1] Das ist also die Folge der Bestimmung des Seins als Anwesen. Vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 142 f.: «Sein heißt Anwesen. Dieser leicht hingesagte Grundzug des Seins, das Anwesen, wird nun aber in dem Augenblick geheimnisvoll, da wir erwachen und beachten, wohin dasjenige, was wir Anwesenheit nennen, unser Denken verweist. — Anwesendes ist Währendes, das in die Unverborgenheit herein und innerhalb ihrer west. Anwesen ereignet sich nur, wo bereits Unverborgenheit waltet. Anwesendes ist aber, insofern es in die Unverborgenheit hereinwährt, gegenwärtig. — Darum gehört zum Anwesen nicht nur Unverborgenheit, sondern Gegenwart. Diese im Anwesen waltende Gegenwart ist ein Charakter der Zeit. Deren Wesen läßt sich aber durch den überlieferten Zeitbegriff niemals fassen».

[2] Vgl. W. Biemel: «Martin Heidegger», S. 41. Der Versuch W. Müllers: «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», S. 89, eine geschichtliche Intentionalität gegen eine Bewußtseinsintentionalität auszuspielen, wäre auch hier einzureihen.

[3] Wenngleich diese letzte Konsequenz bei Husserl noch nicht ins klare gebracht wird, sind bei ihm jedoch Zeichen zu finden, die darauf hindeuten, wie z.B. die wesentliche Rolle der Zeit in der Konstitution des Erlebnisstromes oder selbst in der Konstitution der Selbstheit aus der Verschiedenheit der perspektivischen Wahrnehmung.

[4] Vgl. 0. Pöggeler: «Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger», S. 135: «Der Name 'Erörterung' bringt vielleicht zureichender zur Sprache, worum es im Denken Heideggers eigentlich geht: die Wahrheit des Seins selbst, die als Ereignis je und je unser Fragen nach dem Sein des Seienden beortet. Das aus der Wahrheit des Seins gedachte Sein ist selbst ein beortetes Sein, dem die Endlichkeit und Geschichtlichkeit von vornherein zugehört».

Da dieses Seins. Deshalb ist Sein immer als Da-sein zu verstehen. Daß dieses Da sich zunächst als Raum vordrängt, darf darüber nicht hinwegtäuschen, daß sich jetzt seine wesentliche Bestimmung eher als Zeitlichkeit erweist, sodaß die Offenheit des Da sich als zeithafte Erschlossenheit ergibt.

Wichtig ist nur, daß wir die Ursprünglichkeit der Zeit vor Augen halten, um sie nicht etwa von jenem her zu bestimmen, was in ihr vorkommt[5]. Zwar heißt sie zunächst Gegenwart[6], doch soll man hier der Gefahr widerstehen, diese Gegenwart so zu interpretieren, als ob sie, von der ständigen Anwesenheit eines bestimmten Seienden her gesehen, von diesem Seienden in Besitz genommen werden könnte, welches als Substanz so über der Zeit stünde und im Wesen zeitlos wäre. Dies geschieht nämlich dort, wo die Metaphysik das Seiende für seine Sicherung und aus dem Willen zur Macht als Bleibendes behaupten will, sodaß es «je und je anwesender wird, je bleibender es bleibt, je währender das Bleiben ist»[7]. Für die Sicherung dieses Bleibens wird nun die Zeit so vorgestellt, daß ihr Fluß dort sozusagen eingefroren wird, wo genau das geschehende Seiende als bleibendes gewollt wird: dieser Augen-blick ist das Jetzt (des Seienden) , welches gleichsam als außerzeitlicher Punkt vorgestellt wird, an dem diese Zeit von der Zukunft in die Vergangenheit umschlägt. Dabei wird nun eine Art Beschwichtigung der Zeit durchgeführt: jenem von ihr, das nicht bleibend ist, wird das Sein abgesprochen: der Zukunft, weil sie *noch nicht,* der Vergangenheit, weil sie *nicht mehr* ist[8]. Die Zeit wird so von einem ständigen Jetzt ausgelegt und ihr Wesen vom Außerzeitlichen schlechthin, von /240 der Ewigkeit her bestimmt[9]; dies alles, damit das «Seiende in seinem Sein unabhängig von der Zeit, Zeit im Sinne des Vergehens» er-

---

[5] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 154. Vgl. auch: *Was heißt Denken?*, S. 40.

[6] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 2: «Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet. nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt». Vgl. auch: *Was heißt Denken?*, S. 141 und 143.

[7] Vgl. *Was heißt Denken?*, S.41.

[8] A.a.O.

[9] A.a.O., S. 41f.

faßt werden kann[10]. So ist die Metaphysik von jener Auslegung des Seins als *idea*, bei Plato, über das Verständnis Gottes als das *aeternum subsistens* im Mittelalter, bis zur höchsten «Rache des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'es war'» im Gedanken der ewigen Widerkunft des Selben bei Nietzsche[11], ein sich durch die Jahrhunderte hindurchziehender Kampf für das Seiende gegen die Zeit.

Wir wollen jetzt auf die Heidegger'sche Erörterung der drei «Ekstasen» der Zeitlichkeit nicht genau eingehen. Sie ist im großen und ganzen für das Verständnis der ontologischen Stellung der Zeitlichkeit entbehrlich und würde uns sonst sehr weit bringen. Wichtig ist dabei die Einheit der Zeitlichkeit zusammen mit dem zu betrachten, was Heidegger das Ereignis nennt.

Das Ereignis verstehen wir —im Sinne Heideggers— im Zusammenhang von zwei verschiedenen Bedeutungen. Einmal

> ist das Er-eignis der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie (sich in diese Erreichung des anderen auflösend) jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat[12].

Zum anderen ist aber diese gegenseitige Aneignung von Sein und Denken im Sinne der Zeitlichkeit ein Ereignis, das zeigt, wie «die Wesenszugehörigkeit von Sein und Vernehmung» ein Geschehnis ist[13] , in dem gleichsam eingetaucht, der Mensch die Zuschickung des Seins als Geschick empfängt[14], in dem ihn Seiendes angeht[15]. Wir können jetzt aber dieses Ereignis nicht vom

---

[10] A.a.O., S. 42.

[11] Vgl. a.a.O., S. 42ff.

[12] *Identität und Differenz*, S. 30. Eingeklammertes ist von mir.

[13] *Einführung in die Metaphysik*, S. 107.

[14] Vgl. «Brief über den Humanismus», S. 336.

[15] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 23f.: «Das andere Eigentümliche im Ereignis erblicken wir, sobald wir deutlich genug schon Gesagtes bedenken. Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang der uns Menschen so angeht, daß wir in Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Übernehmens des Angangs von Anwesen beruht aber im Innenstehen im Bereich des Reichens, als welches uns die vierdimensionale eigentliche Zeit erreicht hat. — Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er inne steht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis. — Dieses Gehö-

Seienden her fixieren; denn alles dabei Vorkommende ereignet sich ja aus ihm. Zwar stellt dieses Ereignis die gegenseitige Übereignung von Sein und Denken dar, doch können wir dieses Zusammen nicht hypostasieren als neues Absolutes, das über der Zeit stünde. Das Ereignis ergibt sich eher aus der Auflösung jedes möglichen Absoluten, sodaß wir es erst dort erfahren, wo diese Auflösung sich in das Nichts vollzogen hat[16]. Das Ereignis stellt also jenen Abgrund dar, in dem die offene Identität von Sein und Denken so fundiert ist, daß der in ihr stehende Mensch darüber keine Verfügung hat[17]; es ist die reichende Kraft des Unverfügbaren, aus dem es Sein für den Menschen gibt. Das, was gibt, ist das Ereignis; das, was das Gegebene reicht, ist die Zeit; sie reicht aus der Unverfügbarkeit der Zukunft, um aber das Gegebe- /241 ne sogleich in die Unverfügbarkelt des Vergangenen zu überlassen. Die Gegenwart ist aber auch nicht, ja gerade sie am wenigsten, eine Größe, worüber der Mensch seine Herrschaft errichten könnte, sondern der einfache, fließende Vollzug des Reichens, der ihn erreicht[18]. Diese von der Zukunft, über die Gegenwart, bis in die Vergangenheit reichende Einheit des fließenden Reichens ist, in der wesentlichen Verstrickung der drei Momente, die Zeit, welche die Un-verborgenheit durchwaltet, indem sie (die Zeit) diese (die Unverborgenheit) dem denkenden Menschen (über-) gibt[19].

---

ren beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereignung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen. Daran liegt uns, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende».

[16] Vgl. *Kant und das Wesen der Metaphysik*, S. 231: «Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist kein beliebiges und zuweilen versuchtes Denken des Nichts, sondern ein Geschehen: nämlich das Geschehen der Wahrheit des Seins aus ihrer Vermittlung durch die Zeit».

[17] Vgl. *Identität und Differenz*, S. 31 f.

[18] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, s. 34: «Geschichte als Geschehen ist das aus der Zukunft bestimmte, das Gewesene übernehmende Hindurchhandeln und Hindurchleiden durch die Gegenwart. Diese ist es gerade, die im Geschehen verschwindet».

[19] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 13.

2. Die Geschichtlichkeit des Seins

Das Sein wird von der Zeit dem Menschen gegeben. Diesen Satz Heideggerisch zu verstehen, verlangt nun einen vorsichtigen Umgang mit seinen Termini, damit sie nicht wieder einmal versubstanzialisiert werden. Es wäre nämlich abwegig, hier eine Art Tauschgeschäft vorzustellen, in dem *die* Zeit *dem* Menschen *eine* Ware liefert. Diese Vorstellung unterläuft aber vielen Auffassungen des sog. Historizismus, für den «*die* Geschichte» die metaphysische Funktion des Gründens übernimmt — das Sein *ist* die Geschichte, sagt man, und übersieht man dabei, daß damit wieder einmal das sein zum Seienden gemacht wurde.

Das Sein gibt es (so nämlich, daß Seiendes da ist — weiter nichts). Aber, wer oder was ist Es, das Sein gibt? Die Zeit? Nein und ja. Nein zuerst, weil die Zeit kein tätiges, etwas gebendes Subjekt ist. Man kann ja nicht einmal sagen, daß sie sei[20]. Das Sein gibt es, heißt: es ist reine Gegebenheit, was Heidegger auch das «Geschick» nennt[21] — das Da-sein des Seienden im Ganzen. Diese schon beschriebene grundlose Spontaneität des Seins, wonach es als Gabe in das Geben einbezogen bleibt, ist eine spielende Kraft: das Sein ist das spontane Spiel des eigenen Gebens, in dem Seiendes anwest[22]. Die Zeit kommt jetzt in dieses Spiel, insofern sich das Geben *abspielt*, d.h. geschieht. Wir müssen hier jedoch die Denkweisen der Metaphysik abwehren: die Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit ist kein Sollen, auch nicht ein Müssen im Sinne, daß es auf Grund von etwas anders so sein muß; jene Zusammengehörigkeit ist ein Sein (das Sein selbst) im Sinne, daß es $_{/242}$ einfach so *ist*, daß nämlich das Sein *geschieht* . Sein ist daher kein Substantiv, es ist seinem Wesen nach ein Zeitwort, ja der Urzusammenhang aller Worte mit der

---

[20] Vgl. a.a.O., S. 3 und S. 29.

[21] Vgl. «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S. 335. Vgl. auch S. 334: «Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber».

[22] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 5f.: «Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen, wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein ist nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen».

Zeit[23]. Was ist, das währt und weilt — Sein ist Anwesen und als solches Währen und Weilen[24]. Seiendes ist das in der Wahrheit auf den Menschen hin Währende, das Je-weilige[25]. Etwas *ist*, heißt also: etwas geschieht. Sein ist Geschehen. Das Seiende ist das Geschehende, oder Geschehene (Gewesene), oder noch zu Geschehende (noch zu Seiende). Das Seiende, nicht das Sein, ist in diesen drei Momenten — die Geschichte. Das Sein ist mit der Zeit das, aus dessen es Geben, es erst Geschichte gibt. Nur so mit diesem Vorbehalt kann man jetzt sagen, daß die Zeit doch das ist, was das Sein gibt[26].

Wir wollen uns jetzt aber daran erinnern, daß Sein immer schon auf das Denken hin geschieht[27]. Dies betrifft die zeithafte Verfassung sowohl des Seins überhaupt, als auch des menschlichen Daseins. «Sein schickt sich dem Menschen zu, indem es lichtend dem Seienden als solchem einen Zeit-Spiel-Raum-einräumt»[28]. Der Mensch ist gerade der Ort dieser Lichtung: sein Wesen besteht «in der Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende»[29]. Diese Wahrung geschieht gerade in der und durch die Vernehmung des Seienden. Doch

> Vernehmung und das, was der Satz des Parmenides von ihr sagt (Identitätssatz von Sein und Denken), ist nicht ein Vermögen des sonst schon bestimmten Menschen, sondern Vernehmung ist ein Geschehen, *worin geschehend* der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte tritt, erscheint, d.h. selbst zum Sein kommt. Vernehmung ist nicht eine Verhaltungsweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat (...). Was sich in diesem Spruch (des Parmenides) vollzieht, ist nichts Geringeres als das wissentlich In-Er-

---

[23] Vgl. *Heraklit*, S. 58 f.: «Statt *verbum, verbale*, eines Titels der lateinischen Grammatiker, sagen wir 'Zeitwort'. Das Wort Sein ist also das Wort aller Worte, das anfängliche Zeit-Wort schlechthin. Das Zeitwort 'Sein' nennt als das Wort aller Worte 'die Zeit aller Zeiten'. Sein und Zeit gehören anfänglich zusammen».

[24] Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, S. 201.

[25] Vgl. «Vom Wesen und Begriff der *Physis*», S. 276.

[26] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 10: «(...) das Es, das Sein gibt, Sein als Anwesen und Anwesenlassen bestimmt, könnte sich in dem finden lassen, was im Titel 'Zeit und Sein' 'Zeit' heißt». Vgl. auch: a.a.O., S. 18.

[27] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 64.

[28] *Der Satz vom Grund*, S. 129.

[29] «Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'», *Wegmarken*, S. 310.

scheinung-treten des Menschen als des geschichtlichen (Verwahrer des Seins)[30].

Wir sehen also, daß jenes, was geschieht, nicht das Seiende für sich, oder der Mensch für sich ist, sondern die intentionale Einheit beider, die sich in ihrer Faktizität als ein weilendes Daß vollzieht. Im Weilen des Seins hören wir aber das Entgegenweilen des uns angehenden Seienden mit[31]. Deshalb ist die Vernehmung etwas, das nicht bloß auf das Seiende hin oder über es hinweg, sondern gerade direkt «mit» ihm geschieht[32], ja ihm selbst so ge- /243 schieht, daß dieses Geschehen das eigene Sein dieses Seienden darstellt. Insofern aber der Mensch auch als solcher in der Vernehmung geschieht, die dem Seienden so geschieht, daß es erst als Seiendes bei diesem Geschehnis ist, können wir schließen: *Geschehen des Seienden, also Sein, und Geschichte des Menschen sind eins und dasselbe*[33].

Wir betrachten also jetzt jene Einheit von Sein und Mensch, die im § 7. behandelt wurde, in einem dynamischen Zusammenhang. Einerseits kommt danach der Mensch immer schon aus seinem Seinsgeschehen hervor, das ihm unverfügbar ist, andererseits aber wird dieses Geschehen nur in dessen Verwahrung durch die geschehende Vernehmung im Menschen vollzogen[34]. Und so ist der Mensch der notwendige Ort für dieses Geschehen

---

[30] *Einführung in die Metaphysik*, S. 108. Die zwei Zusätze in Klammern sind von mir.

[31] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 12: «Die Rede vom An-wesen verlangt (...), daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen verneinen. An-wesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns den Menschen».

[32] Vgl. «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, S. 159: «Wir sprechen (...) vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eigehenden Seienden, sondern etwas, das 'mit' dem Seienden 'geschieht'. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein (...)».

[33] Vgl. W. Schulz: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», S. 117, Note 10: «(...) das Sein ist im Sinne Heideggers kein vom Geschehen des Menschen zu lösendes für sich Vorkommendes, sondern der sich mit dem Geschehen des Menschen wandelnde Sinn, Über den der Mensch als sein Woraus aber nicht mehr verfügen kann».

[34] Vgl. *Der Satz vom Grund*, S. 146: «Wir sind als die in der Lichtung des Seins stehenden die Beschickten, die in den Zeit-Spiel-Baum Eingeräumten. Dies sagt: Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren».

des Seins[35]; «er hat das Sein, das sich ihm eröffnet in Geschichte zu verwandeln»[36]. Dies geschieht im vernehmenden Verhalten des Menschen, in dessen Geschehnis das Geschehen des Seins verwahrt bleibt. Dies geschieht aber besonders in der und durch die Sprache[37], vor allem dort, wo dieses Geschehen in der Dichtung ausdrücklich wird und das Sein im reinen Geschehen der aufgehenden Anwesenheit erfahren wird. Die «Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte»[38]. So geschieht das Sein in dieser Ausdrücklichkeit vor allem in der Kunst[39]. In ihr wird die Wahrheit des Seins ins Werk gesetzt und im Werk verwahrt, und so geschieht sie in der Geschichte zusammen mit dem es schaffenden und es bewahrenden Volk[40]. Die Kunst wird hier jedoch nicht in unseren heutigen engeren Sinn gemeint. Die Kunst ist eine Geschehensweise geschichtlicher Völker, in der die Beziehung zum Ereignis des Seins aufrechtbleibt. In ihr wird das Sein als das Spiel des reinen Anwesens aus dem Geschick der Zeit empfangen. Sie ist z.B. für die Griechen die *Polis,* «die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem, und für das Geschichte geschieht», d.h. in dem das Sein für das Seiende ist. «Zu dieser Geschichtsstätte gehören die Götter, die Tempel, die Priester, die Feste, die Spiele, die Dichter, die Denker, der Herrscher, der Rat der Alten, die Volksversammlung…»[41] — alle aber in der Einheit eines gemeinsamen Anwesens, eines einzigen Geschehens eingefügt, das auch in einem selben Gefühl von den daseienden und da-weilenden Menschen empfangen wird. Und trotzdem, oder gerade deshalb, ist diese geschichtliche Selbigkeit keine nivellierende Angleichung, sondern ein offener Streit, der im Zusam- /214 menweilen der Seienden im Sein ausgetragen wird.

> Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesem Werken kommt es das Walten, die *Physis*, im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst

---

[35] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 125.
[36] A.a.O., S. 110.
[37] Vgl. «Brief über den Humanismus», *Wegmarken*, S, 335 und 363.
[38] «Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung», S. 42.
[39] Vgl. «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, S. 65f.
[40] Vgl. a.a.O., S. 59.
[41] *Einführung in die Metaphysik*, S. 116.

als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte[42].

Sein, Geschehen, Weltwerden, dies alles in dessen Ausgetragen-sein durch den geworfenen Entwurf des menschlichen Denkens ist das eine und einzige Wort: das Sein als Zeitwort — Die Zeit, und zwar in der Geworfenheit ihres endlichen Vollzuges zeigt sich endgültig als der letzte Sinn von Sein und von dessen Verwahrung im Denken.

3. Die Zeit als Grund

In *Sein und Zeit* wollte Heidegger eine Analytik des Daseins daraufhin ausarbeiten, die transzendentalen Bedingungen eines unausdrücklichen Seinsverständnisses aufzudecken. Die Ziele waren auf die transzendentale Sphäre begrenzt; wenngleich das Vorhaben, dabei den Sinn von Sein überhaupt als Zeit bestimmen zu können, schon auf eine Ontologie hindeutete, blieb immerhin der Versuch im Rahmen einer Fundamentalontologie, die sich damit befaßte zu bestimmen, aus welchen existenzialen Bedingungen so eine Ontologie möglich wäre. Daß diese Fundamentalontologie aber die einzig mögliche Ontologie ist, daß also daraus eine Metaphysikkritik erfolgen würde, dessen scheint Heidegger damals nicht sehr bewußt gewesen zu sein. Deswegen wurde das letzte Ziel dieser Arbeit, den Sinn von Sein aus der Zeit auszulegen[43], verfehlt, deshalb nämlich u.a., weil der Grenzcharakter, die negative Beschaffenheit des Seins-*verständnisses* nicht klar aufgehellt werden konnte, wahrscheinlich, weil Heidegger noch metaphysische Vorstellungen —nicht so sehr, wie er meint, über den Menschen, sondern, grundsätzlicher, über das Seiende überhaupt— unterlaufen sind. Erst später, als dieses Verständnis des Seins sich in seiner Herkunft aus der reinen Negativität jenes Bezugsbereiches zeigte, in dem es zusammen mit dem Sein in eins vorkommt, fand Heidegger den Weg, die Zeit als Grund und letzten Sinn des Seins zutage zu fördern.

/245 Daß die Zeit Grund sei, heißt jetzt aber nicht, daß das Sein bei ihr einen Grund gefunden hätte. Umgekehrt scheint sich die Zeit als Grund gerade dort zu zeigen, wo die radikale Unbegründ-

---

[42] A.a.O., S. 47f.
[43] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 17.

barkeit des Seins erfahren wird. Die Zeit ist eher das Woraus des Seins in seiner reinen Spontaneität; ein Woraus aber, das selbst das Geschehen des Seins ist und somit dem Sein identisch. Die Zeit ist als Grund keine Vermittlungsinstanz, sondern das, was aus der negativen Dynamik der gegenseitigen Vermittlung von Sein und Denken gleichsam übrigbleibt. Nur also unter Anführungszeichen kann man sagen, daß das Sein in dessen Verständnis immer schon geschichtlich durch die Zeit «vermittelt» sei[44]. Die Zeit, kann man so sagen, übernimmt jene Funktion, die das Absolute als Zusammen von Sein und Denken in seiner Auflösung freigelassen hatte[45]. So ist die Zeit das Zeichen der Freiheit (der Befreiung von jeder Absolutheit), einer Freiheit aber, die sich als endlich weiß und die erst in der äußersten Annahme der Unverborgenheit, und so auch der Spontaneität des Seins vollzieht.

Die gründende Funktion der Zeit wird in der Tat bei Heidegger nur aus ihrer wesentlichen Endlichkeit verstanden. Die Zeit ist kein unendlich ausdehnbarer Behälter, in dem die Seienden bzw. die Menschen in der Gegenwart oder in der Vergangenheit beortet werden könnten. Sie ist nicht die Zeit des Weltbildes der modernen Physik. Die Zeit ist keine Dimension in dem Sinne, sondern sie ist umgekehrt gerade im Da der Unverborgenheit, des geschehenen Anwesens selbst beortet. Die Zeit ist immer eine solche des Daß eines Existenzvollzuges, *ja dieses Daß selbst in seinem Geschehenscharakter*. Nur also insofern sich dieses Daß als ein weilendes erweist, zeigt sich die Zeit in ihrer Gleichursprünglichkeit mit dem Sein der dabei vorkommenden Men-

---

[44] Unter dieser Reserve ist hier interessant, folgenden Hinweis E. Tugendhats zu zitieren: «Heidegger hält an der Idee eines ursprünglich Gegebenen fest, und insofern bleibt er, formal gesehen, in der Tradition der Transzendentalphilosophie, aber das Sichselbstgegebensein der Subjektivität ist für ihn kein absolutes mehr, sondern als ekstatische Geschichte — schon vermittelt, und insofern wird der transzendentale Ansatz überholt». (*Heideggers Idee von Wahrheit*, S. 286).

[45] Vgl. E. Coreth: «Das fundamentaIontologische Problem bei Hegel und Heidegger», S. 22: «Dieselbe Funktion, die bei Hegel dem Geist als solchem zukommt, schreibt Heidegger der Zeit zu: die Lichtung des Seins. Während jedoch für Hegel der Geist wesenhaft unendlich ist als Ort der Bewußtwerdung des Absoluten, von dem aus sich die Ganzheit des Seins von innen her erschließt, ist für Heidegger die Zeit 'Index der Endlichkeit', d.h. die charakteristische Weise, in der Dasein als endliches existiert».

schen und Seienden. Deshalb denkt Heidegger nicht dieses Daß aus der Geschichte, sondern die Geschichte aus dem Geschehen des Daß. Es geht darum, die absolute Geschichtlichkeit des Seins zu betrachten, und nicht die Geschichte als das Absolute, als das Sein[46].

Nun ist dieses Daß je meines. Die Beortung des Seins und der Zeit führt also dazu, daß sie immer in der Existenz des Menschen verankert sind. Der Mensch, das Sein aus der Zeit empfangend, bedingt beide. An dieser empfangenden Vermittlung wird nun die Endlichkeit endgültig ersichtlich: das Daß des Seienden, und sei die- /246 ses die Keopspyramide oder die Euklidische Geometrie (ja sogar, würde ich meinen, der erscheinende Gott), ist zugleich mein eigenes. Nun bin ich endlicher Vollzug, der immer schon vom Tod durchstimmt ist. Also wird das Sein des Seienden im Ganzen in seiner Zeitlichkeit durch diesen meinen Tod auch selbst vermittelt[47] — es wird also, und nicht nur als mein Sein, sondern als Sein überhaupt, Sein zum Tode. Durch das Ereignis —die Aneignung und Empfang der Seinsgabe durch den Menschen, welche Aneignung dem Sein selbst als solches zugehört— wird dieses Sein nicht nur in die Zeitlichkeit seines Daß eingeholt, sondern auch, sofern der Mensch durch sein Vorlaufen zum Tode bestimmt ist, in die faktische Endlichkeit des menschlichen Existenzvollzuges. Der Tod erhebt sich zum letzten Riegel, mit dem Heidegger den metaphysischen Anspruch des Seins, absolut, ja das Absolute sein zu wollen, endgültig aus dem Denken verbannt. Doch gerade durch diese radikal gesicherte Endlichkeit kommt —meint Heidegger— das Sein zu seinem Eigenen; zu dem, was in den Grenzen des auf es gerichteten Verständnisses —des Denkens— Gestalt gewinnt[48], diejenige nämlich der konkret geschehenden Geschichte — die Erscheinung in der Faktizi-

---

[46] Vgl. W. Schulz: «Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers»; S. 131.

[47] Vgl. die Struktur des Gevierts in *Vorträge und Aufsätze*, S. 176 f.

[48] Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 58: «Von der Endlichkeit des Seins wurde zunächst im Kant-Buch gesprochen. Die (...) Endlichkeit des Ereignisses, des Seins, des Gevierts unterscheidet sich jedoch von jener, insofern sie nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene — ins eigene Geborgensein. In diese Richtung —d.h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her— ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht».

tät des vorliegenden Erscheinens. *Sein steht dem zu, was endlich für ein endliches Wesen vorkommt.*

Heidegger zitiert Heraklit:

> Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kinder: ist das Königtum — d.h. die *apé*, das stiftend verwaltende Gründen, das Sein des Seienden. Das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt (...). Warum spielt das von Heraklit im *aion* (Seinsgeschick) erblickte große Kind des Welt-spielens? Es spielet, weil es spielet. — Das 'weil' versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne 'warum'. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste — Aber dieses 'nur' ist alles, das Eine, Einzige[49].

Dies ist Sein und Zeit —der Anfang— und Zeit und Sein — das Ende des Denkens bei Heidegger. /247

---

[49] *Der Satz vom Grund*, S. 188.

IV Teil

KONKLUSION

§ 12. Die Radikalisierung des modernen Denkens bei Heidegger

1. Transparenz und Negativität

Das Problem, das sich entlang des Heidegger'schen Werkes als Leitfaden erstreckt, scheint aus den vorangegangenen Erörterungen die Beziehung bzw. der Zusammenhang zwischen Sein und Denken zu sein. Konkreter ergibt sich dieses Problem als Frage nach dem Wie des Zugangs des Denkens zum Sein, d.h. nach den Bedingungen für die Entstehung des Seins als Wahrheit, bzw. der Wahrheit des Seins.

Über Generationen —und das Problem bleibt heute noch offen— hat sich die philosophische Tradition abgequält, durch metaphysische, psychologische, soziologische und sonstige Mechanismen ein Erklärungsmodell für das Wunder zu suchen, das die einfachsten Worte des Alltags —z.B.: «da ist ein Buch»— zu enthalten scheinen. Denn dies wurde für die Neuzeit in der Tat der Sachverhalt: daß jemand —ein Subjekt— vom Anderen als sich —dem Buch, einem Objekt— sagen könnte: es ist da, und zwar so, daß mein Zugang zu ihm offen ist — dies wurde als eine sonderbare Begebenheit empfunden, wofür keine Erklärung zur Hand lag.

Dies ist aber ein Problem der Neuzeit, das erst aus der Krise des klassischen Denkens hervorkommt, konkreter aus den Zusammenbruch des Substanzbegriffes als offener Seinsposition.

Sowohl für die Antike (Aristoteles), als auch für das mittelalterliche Denken (Thomas) war es eine Selbstverständlichkeit, daß zwei an sich subsistierende Substanzen sich aufeinander öffnen, sodaß zwischen beiden (und noch anderen) ein eben offener Relationsbereich entstehen konnte, der Konsequenz des eigenen *ergon* solcher Substanzen war. Absolute Position der Substanzen und offene Beziehung unter ihnen, war das Resultat dieses substantiellen *ergon*, das eben als *absoluter Aufgang* verstanden wurde. Als $_{/248}$ *absolut* stellte dieses *ergon* die Position der Substanz dar, als Aufgang aber die Eröffnung jenes bezughaften Feldes, das so aus der Substanz entstand, daß diese jedoch in ihm immer schon eingegliedert vorkam. Kausalität, raum-zeitllche Position, Erkenntnis, Angewiesenheit, Bedürfnis, Liebe — waren, je nach der konkreten Bestimmung der jeweiligen Substanz, eben konkrete Erscheinungen dieses Relationsbereiches.

Doch irgendwann einmal —und die Verfolgung dieses Prozesses z.B. bei Duns Scoto und vor allem bei Ockham, so interessant es auch sein mag, würde uns leider über den Rahmen dieser Arbeit hinausbringen— dürfte diese Auffassung der Substanz zusammengebrochen sein, und zwar durch die *Überbetonung der Ab-solutheit* ihrer Position, die den Wandel vom offenen Substanzbegriff zum Individuumsbegriff verursachte. Zwar wurde im Mittelalter die *incommunicabilitas* als zentraler Punkt der Substanzlehre aufgestellt, wonach diese Substanz als *suppositum* sich in der Absolutheit ihrer Position gleichsam vorenthält und nicht restlos in ihren Relationen aufgeht; doch diese *incommunicabilitas* betraf den Konstitutionskern dieser Substanz, und nicht ihre konkrete Wirklichkeit, die sehr wohl eine wesentlich offene war. Bei Ockham aber und später in der Neuzeit (Leibniz, Spinoza) heißt die Substanz hingegen absolute Individualität und Selbstgenügsamkeit der eigenen Position bezüglich aller Schichten dieser individuellen Wirklichkeit. Von einem offenen Absoluten, das Relationen nicht ausschließt, ist die Substanz zu einem geschlossenen solchen geworden: Spinoza wird in seinem Pantheismus nur die letzten Konsequenzen dieser modernen Auffassung ziehen.

Wenn für die klassische Substanzauffassung die Suffizienz dieser Substanz bloß *ihre Subsistenz als solche* und als Seiendes betraf, reicht jetzt diese Selbstgenügsamkeit auch durch alles hindurch, was die Substanz in ihrer faktischen Entwicklung über-

haupt werden kann und wird, so zwar, daß diese Entwicklung in ihrer Konkretheit die Entfaltung der immer schon in der Substanz a priori enthaltenen Urbestimmung darstellt. Die Substanz kann nun nur das *werden*, was sie schon a priori ist. Diese analytische Auffassung —sehr klar bei der Leibniz'schen Monade zu finden— ist der letzte Gegensatz zu jenem offenen Substanzbegriff der /249 klassischen Philosophie, für die das Werden dieser Substanz, wenngleich zwar von ihr Wesen als Prinzip geleitet war, sich im Bereich des offenen Miteinanders des Seienden im Ganzen abspielte und sehr wohl durch die Beeinflussung anderer Substanzen bestimmt werden konnte.

Selbstverständlich wird hier beim neuzeitlichen Denken jene Erkenntnis, die für die klassische Philosophie eine Relation zwischen zwei zwar prinzipiell voneinander verschiedenen, doch zugleich aufeinander bezogenen Substanzen war, ein unerklärliches Problem. Die Erklärungen, die trotzdem gesucht werden mußten, um einen Ausweg zu finden, sind dementsprechend so einfallsreich wie fantastisch: von Gott als Garant richtiger Vorstellungen bei Descartes, über den Okkasionalismus eines Malebranchs, bis zur *«harmonie préétablie»* Leibnizs, stellen alle Auffassungen dar, für die diese Erkenntnis Folgen eines Wunders ist.

Obwohl Ansätze dafür schon bei Descartes zu finden sind, unternahm jedoch Spinoza einen neuen Versuch, die Erkenntnis nicht als eine Beziehung *zwischen* Substanzen, sondern als eine Beziehung *in der* Substanz zu erklären. Da die *Behauptung* der Objektsubstanz jenseits der Subjektssubstanz ein Hindernis für die Erklärung des Erkenntnisphänomens darstellte, da aber andererseits diese Erkenntnis, so unerklärlich sie auch war, als gesicherte Tatsache der Ausgangspunkt jeder weiteren philosophischen Überlegung erschien, deshalb, gab es hier nur einen Ausweg: auf jene Behauptung verzichten, die das Verständnis dieses Erkenntnisphänomens unmöglich scheinen ließ — die Wahrheit als Präsenz des Seins für den denkenden Menschen verlangte, nach der Substanzauffassung der Neuzeit, die Verneinung der Substantialität ihres Objektes. Sollte das Sein präsent sein können, dann müßte es *restlos* in dessen Bezug zum Denken aufgehen. Somit hörte die Wahrheit auf, die Bejahung des immer da Seienden durch das Denken zu sein, und sie mußte durch eine Negation garantiert werden, nämlich dadurch, daß das *wahre*

Seiende *erst* in der Wahrheit, und d.h. *nur* in seinem Bezug zum Denken ein solches, d.h. seiend wurde.

Die Lehre Heideggers ist hier, was seine Auffassung des Seins als Anwesens und der Reduktion des Seienden auf Phänomen betrifft, leicht zu erkennen. Dennoch gibt es beim neuzeitlichen Denken einen /250 Punkt, der immer noch sehr weit weg von der Heidegger'schen Denkensauffassung liegt, nämlich die ihm (neuzeitlichen Denken) innewohnende Meinung, Erkenntnis sei, wenn nicht ein Aufeinander der immer schon geschlossenen Substanzen —dies wäre eben aus dieser Geschlossenheit unmöglich—, so doch ein Ineinander derer bzw. die Assimilierung und Einverleibung der Objektssubstanz in die Subjektssubstanz, die durch die entsprechende Negation der ersten das Subjekt durchführt.

Hier aber entstehen neue Probleme: Da das einverleibte Objekt ein solches erst dadurch wird, daß es als selbständiges Seiendes negiert wird; oder —was dasselbe heißt—, da dieses Objekt dessen Sein erst beim Subjekt erreicht, kann man nicht mehr erklären, wieso das Subjekt so modifiziert wird, daß nun bei ihm ein Objekt auftaucht; denn, woher kommt dieses Objekt? Es existiert vor der Tatsache der Erkenntnis eigentlich nicht, und so ist es immer ein Resultat und niemals der Ursprung seines Erkanntseins. Es stellt sich also heraus, daß die Erkenntnis im Grunde, und d.h. primär, keine reale Beziehung darstellt, sondern der *Hervorgang* des Gegenstandes aus der subjektiven Dynamik. Die Erkenntnis, mit ihr aber das Sein überhaupt, wird somit zur *subjektiven* Spontaneität. Daß folglich so ein Subjekt unendlich, d.h. Gott sein muß, hat Spinoza gut gesehen; der deutsche Idealismus bis Hegel mit allen seinen Nuancen ist eine weitere Entwicklung dieser «Theologie der Erkenntnis».

Nun mögen alle darauf bauenden Systeme auch noch so gut errichtet sein, der Anspruch, wann immer ich mit Wahrheit sage: da ist ein Buch, mit Gott identisch zu sein und so eine unendliche Tat zu setzen, scheint nicht so ganz plausibel. Der Schrei Kierkegaards, der Mensch sei ein Verhältnis, und die Hegel'sche Lehre über die wesentliche Rolle der (bei ihm noch aufhebbaren) Entfremdung dieses Menschen sind, zwar in verschiedenen Kontexten, doch Zeichen eines neuen Verständnisses des menschlichen Daseins, das später bei Heidegger voll zum Tragen kommen wird.

Diese neue Erfahrung der Endlichkeit führt Heidegger dazu, die Auffassung der Erkenntnis als innersubstantiellen Prozesses (sei es als bloßer Einverleibung, sei es als Erschaffung) abzulehnen. Heidegger bewegt sich aber in der Dialektik der neuzeitlichen Tra- /251 dition. Danach und aus der modernen Auffassung der Substanz, welche Eingeschlossenheit meint, gibt es nun eine einzige Möglichkeit, das Subjekt wieder beim Anderen draußen sein zu Jassen, nämlich seinen Substanzcharakter, der ja als Schranke verstanden wird, so sehr zu negieren, daß der Mensch restlos in diesem Verhältnis aufgeht. Der offene Bereich, in dem so etwas wie Erkenntnis bzw. Verhältnis zum Seienden zustande kommt, entsteht also das Resultat der doppelten Negation sowohl des Subjekts als auch des Objekts in ihrer substantiellen Position. Erst diese doppelte Negativität eröffnet die Unverborgenheit, in der das Phänomen der Wahrheit stattfinden kann.

Es scheint also gerechtfertigt zu sagen, daß Heidegger in zweifacher Hinsicht in der Tradition des modernen Denkens steht: zur einen, weil er die Substanz als echtes Hindernis für die Herstellung des offenen Wahrheitsbereiches ansieht; zur zweiten, weil er folglich diesen offenen Zwischenraum als reine und absolute Relativität erfaßt, wobei diese Relativität gegenüber der beanspruchten Absolutheit der Substanz dialektisch als Gegenstand so verstanden wird, daß aus ihr eine echte Substanzkritik erfolgt. Dies wollen wir nun genauer erörtern.

2. Beziehung und Vermittlung

Ich habe versucht zu zeigen, daß der Bereich der Unverborgenheit (woher Seiendes und Mensch je nach ihrer Weise so das Sein beziehen, daß sie darin je schon in ihrem Verhältnis zueinander aufgehen) einen Bereich der zwar absoluten, doch zugleich sich auflösende Relativität darstellt. Ich habe auch zeigen wollen, daß sich diese Auffassung aus einer Verabsolutisierung der Intentionalität ergibt, wonach Sein und Intentional-sein dasselbe werden, je nach der Weise des Intendiert- bzw. Intendierendsein. Letztlich wollte ich zeigen, daß diese Auffassung der Negativität entspringt, insofern nur in der Intentionalität, d.h. Heideggerisch in der Unverborgenheit, das Seiende dessen Sein erreicht, bzw. insofern «Sein» nur «Intentional-sein» bedeutet,

nämlich so, daß die Seiendheit *erst* in der intentionalen Relativität (intendierten oder intendierenden) besteht.

Es ist schon schließlich an der Zeit, sich die Frage zu stellen, /252 wieso und mit welchem Recht Heidegger auf diesen Schluß kommt, *wenn dies offenbar nicht der Fall ist!* Denn es scheint in der Tat unwahrscheinlich, daß der Mensch primär seine Ek-sistenz sei, soviel er auch wesentlich ek-sistieren mag. *Ich bin* kein Verhältnis, vor allem aber bist Du keine «Beziehung», sondern der Referenzpunkt, das *absolute* Worauf meines Bezogenseins, welches außerdem von mir als seinem absoluten Woraus aufgeht. Ich will nämlich meine Argumentation am Modell dieser interpersonalen Beziehung entfalten, weil diese eine ausgeprägte, gleichsam positive Erfahrung darstellt, die jedermann ohne besondere philosophische Einübung zugänglich ist, und weil an dieser Beziehung sich eben eine Erfahrung des Absoluten, vor allem im Kontakt mit dem Du, eröffnet, der jede philosophische Überlegung Rechnung tragen muß.

Stellen wir aber nicht Behauptung gegen Behauptung, besser: Behauptung gegen Negation auf? Wäre vielleicht nicht die Frage, ob Seiendes jenseits des auf es gerichteten Bezuges immer schon ist, unmöglich auszutragen? Wäre hier nicht ein gesunder Skeptizismus besser am Platz? — Nein; deshalb nicht, weil der Relativismus Heideggers aus einer leicht nachweisbaren und klarerweise unzulässigen Umformulierung der klassischen Position stammt. Diese Umformulierung besteht darin, die Beziehung als Vermittler zu verstehen.

Was dies bedeutet, sehen wir am schon angeführten Beispiel des Dialogs von zwei Personen. Wir haben soweit ein Ich, ein Du und der Dialog bzw. die Begegnung beider im Da des Zusammen-, des Mit-seins. Was Heidegger will —und so verstehe ich den Vermittlungscharakter des Seins in dessen Heidegger'scher Bestimmung—, ist daß jeder der Gesprächspartner *restlos im Verhältnis* zum anderen aufgeht; dies sieht er nämlich als einzige Möglichkeit an, daß ein Da des Gespräches sich eröffnet und die Unverborgenheit waltet. Anders gesagt: Heidegger, von einer Auffassung der Substantialität als *geschlossener* Absolutheit ausgehend, hat keinen anderen Ausweg gefunden, um diese Unverborgenheit, also das Walten der Wahrheit als Offenheit von Sein und Denken, zu garantieren, als diese Unverborgenheit, die einen Relationsbereich darstellt, als substanznegierenden Ur-

sprung zu erklären. Am Beispiel bleibend: da die Gesprächspartner erst bei der Begegnung anfangen zu sein, ist ihnen diese Begegnung immer schon als das Da ihres Seins ursprünglicher und selbst (als vorauszusetzende Unverborgenheit) Bedingung der Möglich- /253 keit dafür, daß je beide Partner sind und daß sie je auf den anderen konkret bezogen sind. Wir haben also: Diese Begegnung ist in ihrer Konkretheit (d.h. a posteriori) nur deshalb möglich, weil die Begegnenden *nicht bei sich*, sondern immer schon in der Begegnung sind und von ihr als solche und als seiende Überhaupt konstituiert werden. Diese Bewegung ergibt sich also eigentlicher als konstituierende, d.h. apriorische Größe. Dies bedeutet aber viel, nämlich daß die Rede: *Ich* begegne *Dir*, sinnlos geworden ist; denn Ich und Du sind solche (bloß und erst) in der Begegnung, und niemals Seiende, die man *an sich* treffen könnte. Anstatt dessen soll es nunmehr heißen: *Wir* begegnen, treffen *uns* im Zusammen-, Mit-sein beider. Das Subjekt der Rede ist nicht mehr ein Ich; es ist ein Wir geworden. Das Objekt ist auch kein Du mehr, sondern es ist ein Uns, an dem sich reflexiv das neue Subjekt selbst begegnet. Wir wissen jetzt also: Weil sich dieses Subjekt (das Wir des Mit-seins) nicht absolut zu setzen vermag und weil es eine eher sich auflösende Subjektivität ausmacht, nur deshalb entstehen erst Du und Ich, diesmal aber in der dialogischen Transparenz der Begegnung. Diese Durchsichtigkeit kommt daher, daß Du und Ich immer in und durch die Mitte ihres Zusammens, der Begegnung, je dem anderen vermittelt sind. Man kann nun sagen: ich treffe Dich und kann Dich doch nur deshalb treffen, *weil Du immer die Vermittlung Deiner selbst bist*; denn, was, ich treffe, ist eigentlich nur die Mitte des Da (in dem ich bin), und nicht zunächst Dich. Anders gesagt: Das von mir Getroffene ist nicht ein Du, sondern die Beziehung dieses zu mir (welche zugleich meine Beziehung zu ihm ist). Nur weil das *Du nicht (bei sich) ist,* sondern restlos in dieser Beziehung aufgeht, treffe ich es, nur also insofern, als es durch die *Beziehung* zu mir *vermittelt* ist. So —und das ist, was Heidegger wollte— ist die Begegnung absolut, weil nämlich die Begegnenden in ihrer absoluten Vermittlung bestehen.

Ist aber dies alles nicht plausibel? Bestimmt, doch m.E., mit der Plausibilität, die dem Irrtum zukommt (sonst wäre es kein Irrtum, sondern offensichtlicher Unsinn). Dieser Irrtum besteht —ich wiederhole es nun, da wir schon wissen, was dies bedeu-

tet— darin, anzunehmen, daß die Beziehung eine Vermittlung darstelle. Zu dieser Annahme kommt man, wenn zwischen zwei Termini —z.B. Du und Ich, /254 aber auch zwischen denkendem Menschen und Seiendem— im Sinne des vorhin beschriebenen neuzeitlichen Denkens eine Kluft entsteht, die gerade durch ihre Beziehung zueinander aufgerissen wird, also wenn man zum eigenartigen Schluß kommt, *eine Beziehung trenne, anstatt zu verbinden.*

Wenn eine solche Beziehung —etwas die Erkenntnis— *gegen ihre ontologische Natur* als eine trennende Mitte zwischen den Relaten erfaßt wird, dann und nur dann muß eine Instanz gesucht werden, die die Zusammengehörigkeit dieser wiederherstellt. Als eine solche bietet sich nun die Beziehung selbst an, indem sie aber ihre Natur wesentlich verwandelt: Anstatt selbst relativ zu sein, relativiert sie jetzt die Relate auf sie und hebt sie auf. Aber gerade dadurch, daß die Relaten in der jetzt absolut zu verstehenden Beziehung aufgehoben werden, sind sie einander vermittelt, nämlich durch eine Beziehung, die aber eigentlich aufgehört hat, eine solche zu sein (es gibt ja nichts mehr zu beziehen), und so eben Vermittlung geworden ist. So kippt das Schema Absolutes-Beziehung-Absolutes in dasjenige Relatiives-Vermittlung-Relatives um. Die Verantwortung, ja die Schuld für diese naturwidrige Wende trägt jenes Mißverständnis, in dem die Beziehung als aktiv verbindende Kraft verstanden wird, also als Ursprung der Zusammengehörigkeit des ganzen Schemas. So ist aber eine Beziehung nie zu verstehen. Die Verbindung entstammt dagegen dem immer schon aufeinander Offensein der Absoluten. Erst aus dieser (auf den Absoluten beruhenden) Offenheit ergibt sich eine Bezogenheit, welche nie Ursprung, sondern immer Folge ist.

Wir sehen dies wieder an einem Beispiel: Die Freundschaft zwischen zwei Personen ist kein «Zwischen» im Sinne der Vermittlung, sondern eigentlich die Folge dessen, daß diese Personen von sich aus immer schon über jedes «Zwischen» hinweg beieinander sind. Zu sagen, daß die Freundschaft die Freunde vermittle, scheint unsinnig; denn eine Vermittlung, d.h. eine (aktiv) verbindende Mitte wird gerade dann gebraucht, wenn die Freundschaft nicht existiert. So, wenn ich interessiert bin, mit einer Person Kontakt aufzunehmen*, und ich keine Beziehung zu ihr habe*, dann suche ich jemanden, der uns bekannt macht, d.h. ei-

nen Vermittler. Ist aber die Beziehung einmal hergestellt (und eben nicht durch den Vermittler, sondern dadurch, daß die jetzt bezogenen Personen ein- /255 ander erreicht haben), dann möge der Vermittler verschwinden, denn er kann unter Umständen die weitere Entwicklung dieses Bezogenseins sogar stören. Die Auffassung Heideggers, wonach zwei Personen, oder Dasein und Seiendes, erst im Da ihrer Begegnung solche werden, so nämlich, daß sie ihr Sein von diesem ursprünglichen Da empfangen (insoweit, als sie auf das Da der Begegnung reduziert sind), gleicht in diesem Sinne einer Liebesbeziehung, die per Post stattfindet, in der aber eine Unmittelbarkeit dadurch hergestellt wird, daß die Liebenden zu Briefen geworden sind.

Hat man dagegen verstanden, daß die Beziehungen in den Substanzen begründet, und niemals substanzgründende, und d.h. eigentlich substanznichtende Vermittlungen sind, dann wird das *eigentliche* Gleichgewicht des Substanz-Beziehungskomplexes wiederhergestellt. Auf der Umkehrung dieses Gleichgewichtes beruhend, bricht dann der großartige Bau des modernen Denkens, Heidegger eingeschlossen, zusammen. Als Trümmer bleibt ein eben großartiges Baumaterial, das sicher noch verwendet werden kann, das aber den inneren Zusammenhang seines Entstehens verloren hat.

LITERATURVERZEICHNIS
(nur zitierte Werke werden angegeben)

I. Quellen

WERKE VON MARTIN HEIDEGGER

- *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953
- *Vortrage und Aufsätze*. Pfullingen 1954
- *Was heißt Denken?* Tübingen 1954
- *Was ist das — die Philosophie?* Pfullingen 1956
- *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957
- *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957
- *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959
- «Gelassenheit». Pfullingen 1959
- *Nietzsche*, Zwei Bände. Pfullingen 1961
- «Die Technik und die Kehre». Pfullingen 1962
- *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1971
- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1971
- *Wegmarken*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe 9. Frankfurt am Main 1976

  Enthält u.a.:
  - «Was ist Metaphysik?» (1929)
  - «Vom Wesen des Grundes» (1929)
  - «Vom Wesen der Wahrheit» (1930)
  - «Platons Lehre von der Wahrheit» (1931/32, 1940)
  - «Vom Wesen und Begriff der *Physis* . Aristoteles, Physik B, I» (1939)
  - «Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'» (1943)
  - «Brief über den Humanismus» (1946)
  - «Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'» (1949)
  - «Zur Seinsfrage» (1955)

- «Hegel und die Griechen» (1958)
- «Kants These über das Sein» (1961)

- *Sein und Zeit*, vierzehnte, durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors Im Anhang. Tübingen 1977.

- *Holzwege*. Unveränderter Text mit Bandbemerkungen des Autors aus den Hand exemplaren. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.

Enthält:
- «Der Ursprung des Kunstwerkes» (1935/36)
- «Die Zeit des Weltbildes» (1938)
- «Hegels Begriff der Erfahrung» (1942/43)
- «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'» (1943)
- «Wozu Dichter?» (1946)
- «Der Spruch des Anaximander» (1946)

- *Heraklit*. *1. Der Anfang des abendländischen Denkens. — 2. Logik. Heraklits Lehre van Logos*. Freiburger Vorlesungen herausgegeben von Manfred S. Frings. Gesamtausgabe 55. Frankfurt am Hain 1979.

- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommer-Semester 1925. Herausgegeben von Petra Jaeger. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main 1979.

WERKE VON EDMUND HUSSERL

- *Logische Untersuchungen*. Erster Band. «Prolegomena zur reinen Logik». Fünfte Auflage. Zweiter Band. «Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis». I. Teil. Fünfte Auflage. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis». II Teil. Vierte Auflage. Tübingen 1968.

- *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel. 2 Auflage. Husserliana Band II. Haag 1958.

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie». Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana Band III. Haag 1950. Zweites« Buch. «Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution». Her-

ausgegeben von Marly Biemel. Husserliana Band IV Haag 1952. Drittes Buch. «Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften». Herausgegeben von Marly Biemel. Husserliana Band II. Haag. Photomechanical reprint 1971.

WERKE VON WILHELM DILTHEY

- *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 4., unveränderte Auflage. Gesammelte Schriften. Band VII. Stuttgart 1958.

II. Andere Literatur

1. WERKE UND AUFSÄTZE

- Biemel, W., *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1973.
- Bröcker, W., «Heidegger und die Logik», in *Heidegger* (Hrsg. 0. Pöggeler)
- Coreth, E., «Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel», in: *Scholastik*, 29 (1954)
- Gadamer, H.-G., «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», in: *Heidegger* (Hrsg. 0. Pöggeler)'
- Guzzoni, A., «Ontologische Differenz und Nichts», in *Martin Heidegger* (Hrsg. Günther Neske)
- Herrmann, F. W. v., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*. Frankfurt am Main 1974.
- Krings, H., «Die Wandlung des Realismus in der Philosophie der Gegenwart», in *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1962/63)
- Krüger, G., «Martin Heidegger und der Humanismus», in: *Theologische Rundschau*, N.F. 18/2 (1950)
- Kuhn, H., «Heideggers 'Holzwege'», in: *Archiv für Philosophie,* 4/3 (19S2)
- Löwith, K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1960
- Lotz, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Mensch-Zeit-Sein». Pfullingen 1975
- Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1949
- «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», in: *Heidegger* (Hrsg, 0. Pöggeler)

- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1963
- «Kataphysik und Seinstopik bei Heideggger», in: *Philosophisches Jahrbuch*, 70.(1962/63)
- Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1963
- Ricoeur, P., «The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger», in: *Heidegger and the Quest for Truth* (Hrsg. M. S. Frings).
- Saß, H.-M,, *Heidegger-Bibliographie*. Meisenheim am Glan 1968
- «Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972». Hrsg. von H. M. Saß.
- Schulz, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», in: *Heidegger* (Hrsg. O. Pöggeler).
- Theunissen, M. «Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls», in: *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1962/63)
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. unveränderte Auflage. Berlin 1970
- «Heideggers Idee der Wahrheit», in: *Heidegger* (Hrsg. 0. Pöggeler)
- Waelehns, A. de, *Phenomenologle et Verite. Essai sur l'evolution de l'idee de verite chez Husserl et Heidegger*. Paris 1953
- Wiplinger, F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit; eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München 1961

2. Zitierte Sammelbände

- *Heidegger and the Quest for Truth.* Edited with an Introduction by Manfred S. Frings. Chicago 1968
- *Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag*. *Festschrift*. Herausgegeben von Günther Neske. Pfullingen .1959
- *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Herausgegeben von Otto Pöggeler. Köln, Berlin 1969